

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GABRIEL TIAGO SCHUHLI

**UMA ANÁLISE DA ÉTICA DO PENSAMENTO SOCIAL CATÓLICO E SUAS  
AFINIDADES ELETIVAS COM O LIBERALISMO ECONÔMICO**

CURITIBA

2018

GABRIEL TIAGO SCHUHLI

**UMA ANÁLISE DA ÉTICA DO PENSAMENTO SOCIAL CATÓLICO E SUAS  
AFINIDADES ELETIVAS COM O LIBERALISMO ECONÔMICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Desenvolvimento Econômico, Setor de Ciências Sociais  
Aplicadas, Universidade Federal do Paraná, como requisito  
parcial à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento  
Econômico

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Ribas Cavalieri

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS  
SOCIAIS APLICADAS – SIBI/UFPR COM DADOS FORNECIDOS PELO(A)  
AUTOR(A)

Schuhli, Gabriel Tiago

Uma análise da ética do pensamento social católico e suas afinidades  
eletivas com o liberalismo econômico / Gabriel Tiago Schuhli . – 2018.  
171 p..

Orientador: Marco Antonio Ribas Cavalieri.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em  
Desenvolvimento Econômico.

Defesa: Curitiba, 2018.

1. Religião e economia. 2. Liberalismo econômico. 3. Encíclicas papais I.  
Cavalieri, Marco Antônio Ribas, 1977- II. Universidade Federal do Paraná.  
Setor de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em  
Desenvolvimento Econômico. III. Título.

CDD 261.8

ATA N° 286

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO  
GRAU DE MESTRE EM DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO.**

No dia cinco de março de dois mil e dezoito às 09:30 horas, na sala Sala de Reunião Depecon, Av. Prefeito Lothário Meissner, 632 - térreo do Setor de CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando **GABRIEL TIAGO SCHUHLI** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **UMA ANÁLISE DA ÉTICA NO PENSAMENTO SOCIAL CATÓLICO E SUAS AFINIDADES ELETIVAS COM O LIBERALISMO ECONÔMICO**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO RIBAS CAVALIERI(UFPR), LUCIO SOUZA LOBO(UFPR), JOSE FELIPE ARAUJO DE ALMEIDA(UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **MARCO ANTONIO RIBAS CAVALIERI**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Curitiba, 05 de Março de 2018.

  
MARCO ANTONIO RIBAS CAVALIERI(UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
LUCIO SOUZA LOBO(UFPR)

  
JOSE FELIPE ARAUJO DE ALMEIDA(UFPR)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
Av. Pref. Lothário Meissner, 632, - - Bairro Jardim Botânico, Curitiba/PR, CEP 80210-170  
Telefone: 3360-5000 - <http://www.ufpr.br/>

Ofício nº 38/2018/UFPR/R/SA/PPGDE

Curitiba, 12 de junho de 2018.

Sra.  
Suzana Zulpo Pereira  
Coordenação da Coleção Memória UFPR (MUFPR)  
Biblioteca Central (BC)

Rua General Carneiro, nº 370/380 - Centro - Curitiba/PR.  
CEP: 80.060-150.

**Assunto: Extravio do termo de aprovação aprovado pela banca.**

*Referência:* Caso responda este Ofício, indicar expressamente o Processo nº 23075.018893/2018-17.

Sra. Suzana Zulpo Pereira

Atesto por este ofício que o Termo de Aprovação do trabalho de dissertação intitulado "Uma Análise da Ética no Pensamento Social Católico e suas Afinidades Eletivas com o Liberalismo Econômico" pelo aluno Gabriel Tiago Schuhli apresentado no dia 05/03/2018 foi aprovado pela seguinte banca: MARCO ANTONIO RIBAS CAVALIERI (Presidente/PPGDE), JOSE FELIPE ARAUJO DE ALMEIDA (PPGDE/UFPR) e LUCIO SOUZA LOBO (UFPR) foi aprovado.

Este ofício corrobora com a apresentação da Ata 286 de efetiva aprovação para obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Econômico.

Atenciosamente,

---



Documento assinado eletronicamente por **ALEXANDRE ALVES PORSE**,  
**COORDENADOR DO PROGRAMA DE PG EM DESENVOLVIMENTO**

**ECONOMICO**, em 12/06/2018, às 18:34, conforme art. 1º, III, "b", da Lei 11.419/2006.

---



A autenticidade do documento pode ser conferida [aqui](#) informando o código verificador **1022166** e o código CRC **74D0955B**.

---

**Referência:** Caso responda este Ofício, indicar expressamente o Processo nº  
23075.018893/2018-17

SEI nº 1022166

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Professor Marco Antonio Ribas Cavalieri por ter aceitado o desafio de orientar alguém que vinha do varejo farmacêutico em um trabalho que envolvia interdisciplinaridade entre economia, religião e filosofia, e por todo o apoio que me deu na construção deste trabalho.

Sou grato também aos professores Eduardo Angeli e José Felipe Araujo Almeida pelas contribuições dadas ao meu trabalho durante o exame de qualificação.

Não posso deixar de expressar a minha gratidão aos demais professores do PPGDE e também aos funcionários da secretaria de pós-graduação, da biblioteca, da segurança e da limpeza que também tiveram a sua contribuição para a minha formação no programa.

Também agradeço aos meus pais, Ademir e Zenaide, por tudo que fizeram por mim até aqui para que eu possa buscar um desenvolvimento profissional e humano.

De forma especial, agradeço a minha noiva, Letícia, por todo o apoio, paciência e carinho que teve durante esse período de mestrado e de trabalho na dissertação. A sua compreensão e força foram muito importantes para que eu pudesse chegar até aqui.

## RESUMO

As encíclicas papais que compõem a Doutrina Social da Igreja Católica, denominadas encíclicas sociais, expressam uma preocupação com questões relacionadas ao convívio interpessoal do ser humano e a sua relação com os recursos existentes. Esses documentos são fonte de uma avaliação normativa sobre os problemas sociais com base em um ponto de vista moral específico. Por sua vez, o liberalismo econômico é uma visão bastante controversa naquilo que se refere, principalmente, à discussão ética. Apesar disso, ele possui várias ramificações que, em certos pontos, chegam até a se oporem umas às outras, de modo que ao estudar essa ideologia é preciso identificar a sua composição fundamental para que se entenda de forma clara o objeto abordado. Além disso, a avaliação moral de um problema pode ser feita por diversas abordagens que variam conforme a concepção que se adota, pois nem sempre o que é visto de forma negativa em uma corrente é considerado da mesma maneira em outra. Tendo em conta essa problemática, o presente trabalho define melhor o liberalismo econômico por meio da identificação das afinidades eletivas que vêm a compor essa ideologia. Na sequência é feita uma apresentação das principais concepções éticas da atualidade: a Deontologia, o Consequencialismo e a Ética das Virtudes. Apoiado nessas definições, apresenta-se aqui um estudo das principais encíclicas sociais, abordando aquilo que se refere aos elementos que compõem o liberalismo econômico, para se entender a concepção moral dominante na Doutrina Social da Igreja e sua posição em relações ao liberalismo econômico. Assim, chega-se a conclusão que, naquilo que se referem aos elementos que compõem por afinidade eletiva o liberalismo econômico, a ética presente nas encíclicas papais se dá por meio de uma abordagem da ética das virtudes fundamentada em elementos deontológicos, o que está em linha com a visão moral de Tomás de Aquino. Sendo assim, partindo de uma ética das virtudes tomista, a Doutrina Social da Igreja se mostra contrária a um liberalismo econômico, ao menos na sua forma estrita.

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja. Encíclicas Sociais. Liberalismo Econômico. Concepções Éticas.



## **ABSTRACT**

The papal encyclicals that make up the Social Doctrine of the Catholic Church express a concern with questions related to the interpersonal coexistence of the human being and their relation to the existing resources. These documents provide a normative assessment of social problems based on a specific moral point of view. Economic liberalism, on the other hand, is a rather controversial view on what refers principally to ethical discussion. In spite of this, it has several ramifications that, in some points, even oppose one another, so that to study this ideology it is necessary to identify its fundamental composition in order to understand clearly the object addressed. Moreover, the moral evaluation of a problem is made by various approaches that vary according to the conception that is adopted. So, what in one ethical conception is negative not always is considered in the same way from other approach. Taking into account this problem, the present work better defines economic liberalism by identifying the elective affinities that integrate this ideology. Next, a section presents the main ethical conceptions of the present day: Deontology, Consequentialism and the Ethics of Virtues. Supported by these definitions, its developed a study of the main social encyclicals, addressing what refers to the elements that make up economic liberalism, in order to understand the dominant moral conception in the Social Doctrine of the Church and its position in relation to economic liberalism. Thus, it is concluded that, in what refers to the elements that make up by elective affinity the economic liberalism, the ethics presented in the papal encyclicals occurs through an approach of the ethics of virtues based on deontological elements, which is in line with the moral vision of Thomas Aquinas. In this way, it is observes that, using an Thomistic virtues ethics, the Social Doctrine of the Church is contrary to economic liberalism, at least in its strict form.

**Keywords:** Social Doctrine of the Catholic Church. Encyclicals. Economic Liberalism. Ethical approaches.

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO POLÍTICO.....	23
QUADRO 2 - AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO ECONÔMICO.....	24
QUADRO 3 - A ESTRUTURA DA MORAL DEONTOLÓGICA.....	41
QUADRO 4 - PRINCIPAIS SISTEMAS DEONTOLÓGICOS.....	44
QUADRO 5 - ALGUNS ELEMENTOS DA AVALIAÇÃO CONSEQUENCIALISTA....	49
QUADRO 6 - VERTENTES DENTRO DA ÉTICA DAS VIRTUDES.....	54
QUADRO 7 - DIFERENÇAS DE ABORDAGEM NA ÉTICA DAS VIRTUDES.....	55
QUADRO 8 - DIFERENÇAS ENTRE A ÉTICA DE ARISTÓTELES E DE TOMÁS DE AQUINO.....	59
QUADRO 9 - CARACTERÍSTICAS DAS CORRENTES ÉTICAS.....	61
QUADRO 10 - A DSI E AS AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO ECONÔMICO.....	158
QUADRO 11- AS ENCÍCLICAS E AS CORRENTES ÉTICAS.....	160

## **LISTA DE SIGLAS**

DSI – Doutrina Social da Igreja Católica

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>O LIBERALISMO ECONÔMICO COMO CONJUNTO DE CONCEITOS COM AFINIDADES ELETIVAS .....</b>	<b>17</b>
2.1	A UNIFORMIDADE DO LIBERALISMO.....	17
2.2	O LIBERALISMO ECONÔMICO DEFINIDO POR AFINIDADES ELETIVAS ENTRE DIFERENTES CONCEITOS .....	22
<b>3</b>	<b>AS TRÊS GRANDES CONCEPÇÕES ÉTICAS: CONSEQUENCIALISMO, DEONTOLOGIA E ÉTICA DAS VIRTUDES .....</b>	<b>39</b>
3.1	A ÉTICA DEONTOLÓGICA .....	39
3.2	CONSEQUENCIALISMO (UTILITARISMO).....	45
3.3	A ÉTICA DAS VIRTUDES.....	51
3.3.1	Adendo: a ética das virtudes na perspectiva de Tomás de Aquino .....	56
<b>4</b>	<b>AS ENCÍCLICAS SOCIAIS, A MORALIDADE E O LIBERALISMO ECONÔMICO.....</b>	<b>62</b>
4.1	RERUM NOVARUM.....	62
4.2	QUADRAGESIMO ANNO .....	70
4.3	MATER ET MAGISTRA .....	78
4.4	PACEM IN TERRIS.....	86
4.5	POPULORUM PROGRESSIO .....	93
4.6	LABOREM EXERCENS .....	101
4.7	SOLLICITUDO REI SOCIALIS.....	112
4.8	CENTESIMUS ANNUS .....	120
4.9	CARITAS IN VERITATE .....	135
4.10	LAUDATO SI'.....	145
4.11	VISÃO GERAL.....	157
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>162</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>167</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Em áreas como sociologia, ciência política e economia, ciências que tratam do comportamento humano, é comum que seus praticantes afirmem abordagens que pretendem ser puramente objetivas, mas, a filosofia que se debruça sobre essas áreas do conhecimento reputam a objetividade completa (ou quase completa) como mera quimera. Dentro dessas abordagens que se dizem objetivas, é comum que se assumam as questões éticas e morais como externas às questões puramente científicas. No que diz respeito à ciência econômica, é comum se falar da dicotomia entre economia positiva e normativa, sendo que as considerações éticas ficariam restritas apenas a essa última. Contudo, essa divisão em muitos casos acaba pondo a ética como um simples adereço. Recentemente, alguns autores pretenderam recuperar a discussão ética para a economia (HAUSMAN, MCPHERSON e SATZ, 2016; MCCLOSKEY, 2006; SANDEL, 2013).

No presente trabalho, não se pretende entrar a fundo na questão da divisão entre a ciência positiva e normativa. O ponto de partida mais geral é que fazer ciência dificilmente consegue ser uma ação alheia à moral, em especial quando se tratam de ciências sociais e humanas. Se levar em conta que o objetivo da ciência é conhecer a verdade, então já se percebe que há uma ligação prévia entre ciência e ética, pois a verdade é tema constante da ética, como lembram os manuais de ética que ensinam o imperativo categórico de Kant (ARTIGAS, 1999). Naquilo que cabe às ciências sociais, nas quais o experimento laboratorial é muito limitado, o teórico, na sua análise, parte fundamentalmente de uma visão de mundo, uma ideia sobre o homem e sobre a própria sociedade, baseada em pressupostos filosóficos, os quais determinam desde as questões que são feitas, a condução do estudo, até valoração dos resultados. Assim, em outras palavras, os julgamentos de valor dão a base para a formulação de teorias. São eles que definem o foco da observação e aquilo que se está teorizando. O próprio método utilizado implica valores, pois é preciso definir as bases daquilo que é ou não aceitável (CLARK, 1997).

É a partir desse ponto mais geral que esse trabalho se interessa pela Doutrina Social da Igreja (doravante DSI), uma vez que a religião sempre esteve mais próxima dos estudos da moralidade e ética do que a ciência que se pretende objetiva. Obviamente que o pensamento católico inclui matéria de fé, o que, à primeira vista pode parecer um elemento totalmente alheio à ciência. Mas teólogos afirmam que a fé pode ampliar a compreensão dos fenômenos dos quais trata a ciência, o que possibilita entender não só os meios materiais, mas abre espaço para a consideração do que é sobrenatural (ARTIGAS, 2013).

Deve-se ter em vista também que a religião é uma das fontes mais ricas dentro da cultura humana de moralidade e ética. Além da ligação com o sobrenatural, tão distante da ciência empírica, a religião fala sobre também o mundo presente, principalmente quando propõe orientações sobre a vida individual e coletiva. Difícil imaginar uma religião em que não se proponham diferentes normas e regras morais.

A DSI preocupa-se com o homem e com a justiça, definindo a concepção cristã/católica sobre o mundo social. Desta forma, o seu papel é promover interpretação e critérios para o ordenamento social (ILLANES, 1992). É como se a DSI formasse uma base ético-moral sobre a qual a ciência, como foi dito acima, pudesse formular questões, desenvolver métodos ou valorar resultados. A racionalidade técnica estaria submetida ao julgamento prudencial de um ordenamento moral, no caso, aquele dado pela DSI.

Todavia, a definição da esfera exata de atuação da DSI para além da teologia moral é algo que não está claro nem mesmo para o Magistério da Igreja. Entre os que estudam o tema, ainda há grande divergência sobre a esfera de atuação da DSI e a sua relação com as ciências sociais. Mas isso não quer dizer que seja um tema vago. Um ponto inequívoco é o fato de que a DSI está relacionada com a teologia e com a fé católica, pontuadas por forte tradição (a Sagrada Tradição). No entanto, é reconhecido que a DSI não deixa de levar em conta as questões históricas e contextuais, que variam conforme o tempo e o lugar (BELLOCQ, 2012).

Contudo, é preciso estar atento ao fato de que, quando se fala da interpretação da DSI, há sempre o perigo de se deixar de lado aquilo que está além da história e de se eternizar aquilo que é contingencial (ŠILAR, 2014 ). O imperativo

ético presente nela deixa em aberto uma gama de possibilidades que podem ser adotadas na tentativa de se atingir aquele fim. Então, deve-se ter em mente que a linha entre aquilo que diz respeito à moral e o que é de caráter meramente técnico nem sempre está muito clara. Isso pode levar a abusos, como a defesa em nome da fé de soluções práticas e técnicas, as quais não são as únicas possíveis dentro do que é moralmente correto. Por isso, a dimensão moral do bem comum e sua natureza devem ser objeto de um grande esforço de estudo filosófico, onde a DSI pode ser de suma importância (BELLOCQ, 2012).

Trazendo isso para o contexto do presente trabalho, é possível compreender que a DSI não pretende ser aquilo que se chama de economia normativa. Aliás, nem seria possível chegar perto de defender isso nessa pesquisa. A DSI dá sim fundamentos para que se possa entender e moldar a vida social e econômica por meio de princípios filosóficos e teológicos, obviamente alinhados com a vida católica/cristã (CLARK, 2009).

Dentro disso, a interação entre a DSI e os meios analíticos das ciências sociais é de grande importância. É preciso deixar claro que a DSI não compartilha daquilo que se pode chamar de um despotismo da ética e da teologia, o que levaria ela a adquirir um caráter de ideologia. A aproximação com a realidade das ciências sociais, entre as quais está a economia, é algo necessário para que as direções apresentadas pela DSI sejam aplicadas (ILLANES, 1992).

Essa avaliação pode ser aplicada a ideias gerais que englobam o aspecto social do ser humano e que, principalmente, se propõem não só a expor fatos, mas que apresentam uma forma de estruturação geral da vida econômica e social. Entre esse tipo de ideias, pode-se incluir o liberalismo. Entretanto, para avaliar eticamente uma proposta liberal, é preciso definir do que se está falando, pois o liberalismo é um campo bastante controverso e mutável que, conforme a sua manifestação, pode incorporar elementos que são contrários aos que se apresentam em outra de suas versões. Ainda é preciso estar ciente de que o liberalismo abarca campos distintos, como a política, a economia e outras disciplinas, o que torna o tema ainda mais complexo (BELLAMY, 2002)

Sendo assim, no presente trabalho é feito o uso da DSI para analisar a viabilidade moral do liberalismo, dentro da orientação proposta por essa doutrina.

Mas como essa ideologia é diversa, é preciso, então, definir qual liberalismo é tomado como objeto. Dessa forma, na segunda parte, sem tomar um autor liberal em específico como base para definição do conceito, usam-se manifestações gerais que se podem ser captadas pelo conceito werberiano de afinidade eletiva. O presente trabalho tratará do liberalismo econômico – não do político ou moral - evitando ampliar ainda mais a complexidade do tema.

Contudo, de forma corrente, a moral também não é uma área unívoca entre os analistas, mas bastante diversa. Assim, para que se faça uma avaliação ética, é preciso ter em conta qual abordagem se está tomando, pois de acordo com uma corrente moral algo pode ser considerado ético, enquanto que por outra linha esse mesmo elemento pode ser tido como antiético. Por isso, a terceira parte da presente dissertação é destinada para a definição das principais correntes éticas da atualidade: o Consequencialismo, a Deontologia e a Ética das Virtudes (WIGHT, 2015).

Dessa forma, tendo a DSI como ponto de partida, é de grande importância que se entenda melhor a perspectiva moral que ela toma como base. Por isso, na quarta parte, ao mesmo tempo em que são analisados os elementos que compõem por afinidade eletiva o liberalismo econômico dentro do pensamento social católico, é feita uma avaliação da perspectiva ética que a DSI toma como base.

O principal objetivo da pesquisa em questão descortina-se ao fim da dissertação, onde se pretende **entender a corrente moral que é adotada no pensamento social católico, no que se refere aos elementos que compõe o liberalismo econômico, e até que ponto essa ideologia tem compatibilidade moral com a DSI.**

É preciso ter em vista que a DSI também é um campo amplo que engloba desde o Evangelho, até estudos teológicos dos mais diversos (BELLOCQ, 2012). Desse modo, em um sentido mais estrito, a análise feita aqui se ateve somente a alguns dos principais documentos que constituem esse corpo doutrinário, que são as Cartas Encíclicas escritas pelos Papas. Nisso, não se incluiu todas as chamadas Encíclicas Sociais, mas somente aquelas que têm relação com o tema do liberalismo econômico. Esses documento são a *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, a *Quadregesimo Anno* (1931), de Pio XI (1857-1939), *Mater et Magistra* (1961) e



*Pacem in Terris* (1963), de João XXIII (1881-1963), *Populorum Progressio* (1967), de Paulo VI (1897-1978), *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991), de João Paulo II (1920-2005), *Caritas in Veritate* (2009), de Bento XVI (1927- ) e *Laudato Si'*(2015), de Francisco (1936- ).

## 2 O LIBERALISMO ECONÔMICO COMO CONJUNTO DE CONCEITOS COM AFINIDADES ELETIVAS

Para compreender melhor a relação da doutrina social católica com o liberalismo econômico, antes de tudo é preciso entender sobre qual tipo de liberalismo se está tratando. Por isso, essa parte da dissertação tem por finalidade expor melhor como se forma o conceito de **liberalismo econômico** e como ele se diferencia daquilo que pode ser tomado como a vertente política da ideologia liberal.

Na seção 2.1 procura-se expor de modo breve como o termo “liberalismo” não é unívoco e mudou ao longo da história. Assim, nessa parte são apresentadas de maneira sucinta as correntes do liberalismo e como elas se relacionam com o aspecto econômico liberal.

Ao longo da seção 2.2, usando o conceito de afinidades eletivas, estão expostos os fatores que vêm compor aquilo que se conhece como liberalismo econômico, em especial marcando sua diferença em relação ao liberalismo político. Também, na mesma seção, as ideias que formam a ideologia em questão são expostas de maneira sintética.

### 2.1 A UNIFORMIDADE DO LIBERALISMO

Os fundamentos do liberalismo têm origens distintas e as ideias liberais não devem ser concebidas meramente como uma evolução intelectual, mas como algo que sofreu influência de eventos externos, como fatores políticos e o desenvolvimento da ciência em geral (VELARDE, 1997). O seu fundamento não advém de apenas uma corrente filosófica, mas de diferentes filosofias e ideários práticos e teóricos. Certos pontos vêm do estoicismo, outros têm sua base no próprio cristianismo, assim como há certa influência do ceticismo<sup>1</sup> e também do

---

<sup>1</sup> Ceticismo é uma ideia de que a razão humana não é capaz de conhecer o real, tal que o conhecimento não pode ser afirmado como uma certeza, devendo ser sempre posto em dúvida (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2006).

fideísmo<sup>2</sup> (GRAY, 1995). São elementos de caráter filosófico, sociais e políticos que compõem a ideia de liberalismo (BELLAMY, 2002).

Assim se entende que “liberalismo” é um conceito bastante amplo e, portanto, passível de grande confusão. Quando se faz referência a tal termo na política, na economia, na filosofia, na religião ou dentro do cenário de diferentes países, ele pode expressar ideias distintas e até mesmo contrapostas (VELARDE, 1997; KOSLOWSKI, 1998). Além disso, historicamente esse conceito varia de significado. O que se concebe de forma dominante como liberalismo a partir da segunda metade do século XX não é a mesma ideia que estava presente na Europa do século XIX (MISES, 1985). Por isso é necessário estabelecer um critério a partir do qual se define o que se entende nesse trabalho como liberalismo (econômico).

Essa tarefa não é simples, pois é possível até mesmo dizer que o liberalismo, como todas as suas variantes e mutações, não tem uma essência permanente (CRESPO, 2010; VINCENT, 2010). O liberalismo não pode ser entendido como um dogma fixo ou então uma ideia composta por uma doutrina completa, como afirma um dos economistas que mais se dedicou ao tema, Ludwig Von Mises (1985). Por sua vez, Bell (2014 p.691-692) afirma que essa tradição pode ser definida “pela soma dos argumentos que têm sido classificados como liberais, e reconhecidos como tais por outros autoproclamados liberais, através do tempo e do espaço”. Dentro disso, não deixa de ser razoável argumentar que o liberalismo é composto por várias ideias que, quando levadas a seu extremo, entram em conflito umas com as outras (GALSTON, 1991). Além disso, ao mesmo tempo em que há um consenso sobre alguns pontos, por conta de diferentes vias hermenêuticas, eles nem sempre são interpretados do mesmo modo (BELLAMY, 2002).

Apesar de ter raízes em ideais que se consolidaram na Idade Média, o liberalismo moderno surge por volta do século XVII, como reação aos conflitos religiosos que ocorreram na Europa nessa época, em que se clamava por tolerância religiosa e governo constitucional. Nesse período, surge uma visão política com

---

<sup>2</sup> Fideísmo é a concepção de que a fé é independente da razão, sendo uma forma superior de obter o conhecimento. Assim, o conhecimento não precisa ser justificado pela razão, mas somente aceito pela fé. É uma visão que separa a fé da razão e não é aceita no catolicismo que afirma que a razão é importante não só para explicar as questões naturais, mas também naquilo que se refere a Deus (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2006).

base nas ideias de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) - o que José Guilherme Merquior (2010) chama de “protoliberalismo”.

Posteriormente, nas Ilhas Britânicas, com a influência das ideias de David Hume (1711-1776), surgiu uma corrente liberal empirista, que enfatizava a liberdade nos aspectos da atividade econômica e do mercado, procurando reformas em relação aos monopólios e protecionismo sustentados pelo Estado da época (HARDIN, 1993). Da linha empirista surge o liberalismo econômico clássico, representado principalmente por Adam Smith (1723-1790), desenvolvido por David Ricardo (1772-1823), Thomas Robert Malthus (1766-1834) e John Stuart Mill (1806-1873) (MERQUIOR, 2010). Para vários intérpretes da história do pensamento econômico, esse liberalismo clássico é o surgimento da própria ciência econômica (CERQUEIRA, 2001).

Enquanto isso, no continente europeu, o liberalismo clássico tinha na liberdade política seu foco, seguindo uma tradição com raízes racionalistas (VELARDE, 1997). No entanto, outro dos economistas que se dedicaram essencialmente ao tema do liberalismo econômico, Friedrich Von Hayek (2013) aponta que essa tradição não pode ser delimitada por fronteiras geográficas. A ela pertencem principalmente os franceses Jean-Jacques Rousseau (1712-1798), os fisiocratas<sup>3</sup>, os enciclopedistas e Nicolas de Condorcet (1743-1794), mas também os britânicos Richard Price (1723-1791) e Thomas Paine (1737-1809), além do norte-americano Thomas Jefferson (1743-1826).

Em paralelo a isso, coexistem as ideias liberais que se desdobram principalmente a partir do pensamento de Edmund Burke (1729-1797), Alexis de Tocqueville (1805-1859) e John Dalberg-Acton (1834-1902). Essa concepção, que passa a ser conhecida como liberalismo conservador, com um caráter político que dava maior ênfase à tradição, difere do liberalismo clássico reformador de, por exemplo, Adam Smith (MERQUIOR, 2010).

---

<sup>3</sup> Os fisiocratas eram uma escola de pensamento econômico predominantemente francesa que tinha como expoente François de Quesnay (1694-1774), um médico que propunha uma visão circular da economia que funcionava como um organismo natural, sendo autossuficiente. Assim, há uma ideia relacionada como um equilíbrio que sugere uma manifestação de um ordenamento natural da economia, no qual os vários setores são interdependentes. Dentro dessa visão, a autoridade pública não deve intervir, de modo que a sociedade teria acesso aos bens necessário para a sua própria reprodução como resultado do processo econômico (SCREPANTI e ZAMAGNI, 2005).

O liberalismo acaba seguindo linhas que adotam duas perspectivas éticas diferentes: uma delas com um aspecto deontológico, como a defesa da autonomia individual como requisito de direito natural, e outra variante que adota a ética utilitarista, tomando como o bem aquilo cuja consequência é boa (HARDIN, 1993). Essa última visão segue a linha de Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill, e passa a ser enfática dentro do liberalismo econômico. A linha deontológica, mais importante para o liberalismo político, se desenvolve com o liberalismo idealista britânico, encabeçado por Thomas Hill Green (1836-1882), bem como resulta em vertentes francesas e alemãs. Essa linha incorpora elementos historicistas hegelianos e ressalta a necessidade da promoção social, o que lhe afasta do liberalismo econômico (FREEDEN, 1996). Por isso se vê como o liberalismo, assim como conceito histórico, é de amplitude tão vasta que dificulta sua utilização em trabalhos que queiram fazer uma avaliação do mesmo em alguma doutrina ou ciência. É disso que surge a necessidade de se estreitar o conceito de liberalismo que será utilizado neste trabalho.

Em continuação, da corrente idealista, incorporando também elementos presentes nas ideias de John Stuart Mill, como a sua visão da liberdade, deriva-se também aquilo que se conhece por liberalismo social ou novo liberalismo. Essa linha, apesar de individualista, possui maior abertura para a ação intervencionista na economia. Sua doutrina toma corpo principalmente com John A. Hobson (1858-1940) e Leonard Hobhouse (1864-1929) e se desenvolve com figuras como John Maynard Keynes (1883-1946) e o pedagogo norte-americano John Dewey (1859-1952) (MERQUIOR, 2010). Como desdobramento dessa perspectiva, associado com o progressismo social, surge também um liberalismo recente, conhecido como liberalismo americano, de grande influência na filosofia política, presente principalmente na academia norte-americana, como o que se mostra presente nas ideias do famoso filósofo contemporâneo John Rawls (1921-2002) (FREEDEN, 1996). Para muitos dos liberais mais alinhados com as perspectivas de Mises e Hayek, essas concepções nem podem ser entendidas como liberalismo.

Há também a corrente de pensamento conhecida como libertarianismo, doutrina política com grande ênfase na vontade do indivíduo e que enfatiza o estado mínimo, ressaltando a liberdade econômica. Essa perspectiva do liberalismo se apresenta, na filosofia, nas ideias de Ayn Rand (1905-1982) e Robert Nozick (1938-

2002), enquanto na economia o autor possivelmente mais radical foi Murray N. Rothbard (1926-1995). Tal segmentação segue um parâmetro ético deontológico – em oposição ao utilitarismo que embasara o liberalismo social de John Stuart Mill – baseado em princípios derivados a partir de intuições sobre limites de direitos. Um exemplo disso é o chamado “axioma da não agressão”, que comanda que nenhum indivíduo deve sofrer uma agressão de outro, seja uma violência física ou que viole a sua propriedade. Essa seria a única regra a ser respeitada em uma sociedade radicalmente liberal (ROTHBARD, 1978 p.27).

Como fenômeno mais recente do desdobramento do liberalismo há aquilo que na esfera econômica e política se concebe como neoliberalismo, cuja vertente cultural é denominada globalismo (FREEDEN e STEARS, 2013). Esse termo é mais usado pelos críticos do liberalismo do que propriamente pelos seus adeptos, mas serve, novamente, para ilustrar a diversidade que engloba a corrente liberal (GAMBLES, 2013). Dentro dessa linha, não sem contestações, se pode classificar as ideias de Milton Friedman, James Buchanan e, em certa medida, com alguma concessão, as ideias de Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek (MERQUIOR, 2010). No entanto, esse último se intitula como um “*Old Whig*” (HAYEK, 2013, p 531), fazendo referência à similaridade de suas ideias com a dos liberais conservadores como Burke – mesmo que se exima de usar o termo “conservador”. Para outros, Mises e Hayek estariam mais próximos de Rothbard do que de Friedman e Buchanan.

Talvez uma característica de grande importância para a análise a partir da perspectiva da Doutrina Social da Igreja seria aquela esfera do liberalismo que Merquior (2010) apresenta como “liberismo”, termo cunhado pelo filósofo Benedetto Croce em seu ensaio “*Liberalismo e Liberismo*” (CROCE, EINAUDI E MALAGODI, 1988). O autor usa o novo termo para designar a pura liberdade econômica ou aquilo que se entende por “liberalismo econômico” de modo isolado do liberalismo político. Essa visão não é necessariamente minimalista em termos da atuação do Estado, mas aponta para o mercado como motor primordial da liberdade e da eficiência econômica. No liberismo definido por Croce, do ponto de vista mais propriamente econômico, podem ser incluídos, por exemplo, os fisiocratas, os liberais clássicos, os liberais conservadores, os libertários e os neoliberais, pela sua defesa do livre mercado.

De modo geral, a perspectiva política do liberalismo se dá quando tem por objetivo a garantia de liberdades políticas e civis, e o liberalismo econômico pode ser visto como a proteção e manutenção do livre mercado. (HARDIN, 1993). No liberalismo econômico, a provisão da vida material é mais racional, ideal, eficiente quando se utiliza, na maior parte das esferas em que se produzem e trocam bens e serviços, através da instituição do mercado. No que segue, será exposta uma diferenciação entre o liberalismo político e o liberalismo econômico, apresentando características diversas de uma corrente e outra. Desse modo se esclarece o conceito de liberalismo econômico usado ao longo do presente estudo.

## 2.2 O LIBERALISMO ECONÔMICO DEFINIDO POR AFINIDADES ELETIVAS ENTRE DIFERENTES CONCEITOS

Nesse trabalho, julga-se que o liberalismo, dada a complexidade apresentada na seção anterior, pode ser mais bem compreendido e ter uma definição mais focada a partir do conceito de **afinidade eletiva** (*Wahlverwandtschaft*). O famoso cientista social alemão Max Weber (1864-1920) é o responsável pela formulação do conceito de afinidade eletiva. Um dos lugares nos quais ele aparece na obra do autor alemão é para estudar aquilo que se referia ao *ethos* econômico (capitalista) e a relação desse com as religiões e suas doutrinas. O exemplo mais distinto no qual o conceito foi empregado foi na análise feita por Weber da relação do capitalismo com o calvinismo, insculpido em sua *Magnum Opus*<sup>4</sup> “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (2014 [1904]). Não à toa o conceito consagrado em um estudo sobre economia e religião encaixa-se adequadamente para deixar mais claro o escopo de estudo aqui realizado.

Por afinidade eletiva, no contexto das ciências sociais, pode-se entender a atração entre ideias que convergem e se complementam, vindo a formar até mesmo outra concepção da realidade por meio da fusão delas, de acordo com a magnitude que se apresentam e conforme o tempo. Nesse sentido, se aponta que não há uma determinação monocausal e direta nos conceitos que se abordam via afinidades

---

<sup>4</sup> Obra magna

eletivas, mas sim se tem ricas mediações afins entre ideias análogas (PAULA, 2005). A ideia, para o trabalho em questão, é que como inúmeros elementos são referenciados, citados, relacionados para definir o liberalismo, em especial o econômico, eles podem ser relacionados como tendo afinidades eletivas. Essas afinidades têm por essência comum sua relação de analogia na composição daquilo que se nomeia aqui de liberalismo econômico. **Em outras palavras, como se entende neste trabalho, o liberalismo econômico é um conjunto de conceitos que possuem afinidades eletivas formando, justamente, o que é o liberalismo econômico.**

Entre o liberalismo político e o liberalismo econômico há ideias comuns, mas há elementos que nem sempre coexistem. Obviamente, é sempre bom ter em vista que essa separação, em certa medida, sempre carrega alguma arbitrariedade por conta do analista. Nos quadros abaixo estão expostos os conceitos entre os quais se observam afinidades eletivas que vêm compor uma e outra vertente liberal – a política e a econômica.

#### QUADRO 1 - AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO POLÍTICO

Individualismo; autonomia
Liberdade positiva; liberdade negativa
Relações sociais como desenvolvimento pessoal
Autogoverno
Estabilidade social
Tolerância; pluralismo; neutralidade moral
Direitos civis
Ética Deontológica/Virtudes/Utilitarismo
Igualdade política; igualdade de oportunidades
Justiça distributiva; justiça social
Ceticismo; secularismo; voluntarismo; empirismo; subjetivismo
Expressão; discurso
Política
Liberdade de expressão
Estado democrático
Capitalismo e socialismo mitigado

FONTE: O autor (2018)



## QUADRO 2 - AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO ECONÔMICO

Individualismo e autonomia
Liberdade negativa
Relações sociais como divisão do trabalho
Auto-interesse
Eficiência
Tolerância; neutralidade moral
Direito de propriedade, cumprimento dos contratos
Utilitarismo
Igualdade perante a lei
Justiça comutativa
Ceticismo; secularismo; voluntarismo; empirismo; subjetivismo; hedonismo
Ajustamento espontâneo; "Mão invisível"
Mercado
Propriedade
Estado não intervencionista
Capitalismo

FONTE: O autor (2018)

Quase que por óbvio, o **individualismo** pode ser considerado uma ideia central das diversas vertentes do liberalismo (VINCENT, 2010). O individualismo também não é um termo consensual e está sujeito a determinados fatores como religião, ética, política e economia. De modo geral, a essência do individualismo está na capacidade do indivíduo de tomar decisões. Assume-se que essas decisões são as melhores possíveis para o próprio indivíduo, uma vez que elas são fruto de sua livre vontade e, na via deontológica, vê-se que a decisão, seja qual for, é direito do indivíduo, principalmente se ela localiza-se na esfera que afeta o próprio indivíduo. Há também a versão “vícios privados, benefícios públicos”, em que as escolhas de cada um, devido a ordenamento natural ou outra forma de soma de resultado individual para o coletivo, resultam em bem para a sociedade e, portanto, são o melhor meio para os indivíduos (no plural) atingirem o próprio desenvolvimento (KHAN, 1987). Em outra perspectiva, afirma-se que aquilo que existe é o indivíduo, sendo que a sociedade não é algo real, mas somente um conceito que se refere a indivíduos agrupados. Essa é a opinião de Hayek (1979), por exemplo.

Mesmo que de maneira não idêntica, pode-se dizer que o individualismo está na base daquilo que constitui tanto o liberalismo político quanto o liberalismo econômico, sendo um conceito que se relaciona através de afinidade eletiva com

diversos outros que vão formar a base de liberalismo econômico apresentado. A visão da prioridade do indivíduo frente à sociedade pode ser interpretada como sendo parte da própria natureza do ser humano ou, então, a partir do ponto de vista moral. Desse modo, há dois aspectos diferentes do individualismo (VINCENT, 1995).

No que se refere à sua natureza, o indivíduo possui sua mente e seu corpo, que é o seu limite, aquilo que pode ser entendido como o seu próprio reino. Essa ideia remete a uma concepção de propriedade – conceito que tem afinidade eletiva com esse -, apontando que o indivíduo é o dono de si e, assim sendo, de suas decisões. Já o aspecto da soberania do indivíduo frente à moral, remete ao entendimento de que o próprio indivíduo é mais capaz de julgar o que é melhor para si, especialmente contra qualquer concepção que procura em decisões coletivas o bem individual. Somente o sujeito tem consciência clara das próprias paixões e desejos (VINCENT, 1995).

A ideia de autonomia do homem é outro elemento central para o liberalismo, com ligações de afinidade claras com o individualismo. Autonomia seria aquilo que é realizado de forma intrinsecamente desejada – intrínseca ao indivíduo. A ausência de autonomia seria aquilo que se faz de forma não desejada, ou seja, por submissão coercitiva (seja ela qual for, tácita ou deliberada) (MERQUIOR, 2010). Da mesma forma, essa ideia está presente tanto no liberalismo político quanto no liberalismo econômico. A autonomia, em afinidade com o individualismo, refere-se, então, à autonomia do indivíduo. Os dois conceitos se associam para dar corpo aos argumentos liberais. O indivíduo deve/pode/toma decisões autônomas, e a ele é permitido isso, ou por regra moral – versão deontológica – ou porque é a partir disso que resulta o melhor para o conjunto dos indivíduos, ou seja, a sociedade – versão consequencialista/utilitarista.

Partindo da visão de um indivíduo autônomo, portanto, se chega a outro ponto que leva a pressupor que na essência do liberalismo está também a **liberdade**. Para além da obviedade que a própria raiz semântica do termo carrega, é oportuno definir de que liberdade se aborda aqui.

A liberdade pode ser vista como o fruto da dignidade humana, como condição para ela, ou, então, ela pode se referir a uma forma de agir, dentro da

visão na qual os indivíduos são capazes de encontrar os melhores meios para atingir os fins que se propõem (VELARDE, 1997).

Não obstante, existem diferentes visões de liberdade, entre os filósofos como Aristóteles (384a.C.-322a.C) e Tomás de Aquino (1225-1274), entendida como visão clássica, e os filósofos como Thomas Hobbes e John Locke (1632-1704), na visão chamada moderna. Na perspectiva clássica, a liberdade é um meio através do qual o homem pode se desenvolver e está associada à virtude, que remete à ideia de aperfeiçoamento pessoal. Aqui está presente uma visão instrumental da autonomia do indivíduo, a qual é uma condição para que a ação humana seja moral (SAFRANEK, 2015). Da mesma forma, aqui a principal ligação da liberdade é com a ética das virtudes, e não com a deontologia ou o consequencialismo. Como a vida é a *eudamonia*, a realização contínua das virtudes, a liberdade (de decidir, de agir) é necessária para que o indivíduo ande por si mesmo em direção à vida virtuosa. É uma visão positiva da liberdade, vista como a capacidade de realizar um ato bom, traduzida em “liberdade para”. O conceito positivo de liberdade está sujeito, então, a uma definição do que seria o bem que o indivíduo deve buscar, em relação ao qual ele estaria livre para atingir. Postos os objetivos virtuosos – as virtudes – deve haver livre escolha para que o indivíduo verdadeiramente virtuoso escolha, livre de coerção, o caminho da virtude. Mas ele não pode escolher qualquer coisa, deve usar a “liberdade para” desenvolver as virtudes.

Já para os autores modernos, a liberdade é um fim em si mesmo. Essa última remete a uma visão de libertação, principalmente no sentido político, de não estar submisso a uma força autoritária encabeçada pelo governante. A visão da liberdade moderna, que vê a garantia da liberdade individual como a ausência de coerção, em especial política, de poder (VELARDE, 1997). É uma ideia de liberdade externa. O liberalismo político também adota essa perspectiva, pois toma como base que o direito individual é o foco do que compreende essa concepção de liberdade. O cerne dela é a ausência de impedimentos por parte do governo e de outras pessoas, para que os indivíduos possam realizar as suas escolhas (SAFRANEK, 2015). As intervenções são uma violação da liberdade, pois acabam por obstruir a iniciativa do indivíduo. Essas restrições que infringem a liberdade do indivíduo possuem um caráter intencional por parte da ação de outro agente e se manifestam de modo

externo (VINCENT 2010). É uma concepção negativa de liberdade, que se traduz na ideia de “liberdade de”.

Sendo assim, entende-se que a liberdade que possui mais afinidade eletiva com o liberalismo econômico é concebida como negativa, calcada na ausência de intervenção por parte do Estado, para que os indivíduos estejam desimpedidos para agir na provisão de sua vida material. Nesse sentido, a liberdade política se manifesta também por meio da liberdade econômica, que garante que o indivíduo não se torne um escravo do Estado (ROTHBARD, 1978). Entende-se que ambas as esferas da liberdade estão interligadas (VELARDE, 1997). A ideia de um liberalismo político dissociado de um liberalismo econômico é questionada por Hayek em “*Law, Legislation and Liberty*” (2012) e por Milton Friedman em “*Capitalism and Freedom*” (2009), pois para ambos a liberdade econômica é pressuposto para uma liberdade política. Na vertente libertária, a visão da liberdade econômica é central para que o indivíduo seja livre. Se há um controle econômico, por consequência, os outros aspectos da vida também passam a não serem livres (GAMBLES, 2013).

A **liberdade positiva** é uma concepção que possui afinidade eletiva liberalismo político, principalmente. Dentro dessa perspectiva se sustenta que, para o indivíduo ser livre, é preciso que ele tenha opções suficientes para escolher e, uma vez que elas sejam restritas, de fato não se é livre (BENN e WEINSTEIN, 1971). Assim, por exemplo, nem toda ação do Estado é uma restrição à liberdade, pois há ações estatais que podem vir para corrigir outras restrições, como doenças e a pobreza (VINCENT, 2010). A liberdade positiva, nesse sentido, pode ser entendida como “liberdade para” formar uma comunidade harmônica, na qual a justiça social, traduzida por alguma forma de igualdade, é tomada como virtude. Contudo, o liberalismo político também tem afinidade eletiva com a concepção de **liberdade negativa**, pois essa ideologia busca também proteger o indivíduo do abuso de poder externo. O Estado tem limites no seu exercício de poder sobre os indivíduos.

No que se refere às **relações sociais**, existe uma perspectiva que concebe a sociedade tendo como finalidade o desenvolvimento do indivíduo. Esse é o centro criativo de uma comunidade e a finalidade da sociedade é levar o indivíduo ao seu próprio potencial. Assim, há espaço para uma concepção da natureza humana

passível de desenvolvimento, visão que tem afinidade com a perspectiva política do liberalismo (FREEDEN, 1996).

Há também o ponto de vista que concebe as relações sociais de outro modo, pois entende que a sociedade se dá por meio da **divisão do trabalho**, em que os homens obtêm melhores resultados quando passam a ter relações de troca com os demais. A convivência, por meio da complementariedade, favorece que o indivíduo tenha acesso a mais bens do que teria se vivesse isolado (VELARDE, 1997). Isso está no fundamento do liberalismo clássico, doutrina na qual Adam Smith até mesmo imputou ao homem uma inclinação natural à troca, à barganha. Essa forma de conceber as relações sociais se liga por afinidade eletiva com o liberalismo econômico.

Quando se procura entender o motor da sociedade presente nas diferentes concepções de liberalismo, há um diferente enfoque no que se refere à esfera econômica e a esfera política do liberalismo. No liberalismo econômico o enfoque está presente no **auto-interesse**. Uma sociedade que esteja baseada apenas em relações de boa vontade, sem relações de interesse, não poderia obter resultados tão bons quanto numa sociedade em que os dois tipos de relações estão presentes entre os indivíduos (VELARDE, 1997). O exercício do auto-interesse, que pressupõe liberdade para o exercício da autonomia da vontade do indivíduo, resulta no bem maior para todos. E o “todos” deve ser entendido como o conjunto dos mesmos indivíduos que estão exercendo sua vontade autônoma.

Já no liberalismo político, a ideia que move a sociedade é o **autogoverno** do indivíduo. A organização social está voltada para que o indivíduo venha exercer a própria liberdade. Mesmo o Leviatã hobbesiano está para proteger os indivíduos da guerra de todos contra todos. Nesse estado de guerra total, não há como os indivíduos exercerem sua liberdade. E é nisso que o liberalismo político de Hobbes se torna essencialmente individualista. O fundamento da instalação do governo reside no reconhecimento dos indivíduos de que o estado de beligerância não permite o exercício da liberdade. Limita-se a liberdade para ter liberdade, mas a limitação da liberdade advém da decisão fundamentalmente individual de cada um de abrir mão de parte de sua liberdade. O Leviatã está legitimado pelas vontades individuais.

Assim é que o liberalismo, na sua perspectiva política, tem afinidade eletiva com a ideia de ordenamento da sociedade voltado para a paz e **estabilidade social**. Nesse sentido, o ordenamento serve para mediar conflitos e proteger os indivíduos do abuso de poder (VELARDE, 1997). Uma visão de sociedade pacífica na perspectiva liberal se liga por afinidade eletiva com a ideia de **tolerância**, que também é importante dentro deste contexto, pois pretende que indivíduos diversos convivam em um mesmo espaço.

Está presente na perspectiva política do liberalismo político uma afinidade eletiva com o **pluralismo**. Os valores, que são diversos, devem ser tolerados para que haja uma convivência pacífica. A moralidade de cada indivíduo não deve sustentar a sociedade, mas sim um ordenamento político plural que englobe de forma geral os valores individuais (FALLA, 2007). Nesse ponto, a estabilidade social está ligada a uma concepção de estado neutro que surge para garantir a paz geral, o qual deve ser o objetivo da autoridade que detém o poder. O cerne disso é afinidade eletiva com a ideia de **neutralidade frente à moral**, que pressupõe uma organização política que procura apenas garantir a ordem, sem avaliar a moralidade última das ações. A ideia de valores fica delegada a uma condição privada. A moralidade não é um problema da esfera pública e sim da vida particular dos indivíduos (VELARDE, 1997). Reconhecidamente, a construção de uma sociedade com governo completamente neutro é quimérica. No entanto, dentro do liberalismo político é importante perceber a neutralidade ao menos como horizonte, como ideal que a sociedade política insere na constituição fundamental de seu governo.

Os conceitos acima, do liberalismo econômico, também têm afinidade eletiva com a **eficiência** (econômica). É a ideia de promover a satisfação dos desejos da melhor forma possível. Em termos bastante coloquiais, a eficiência é atingir um fim com o menor uso possível de recursos. Não é uma proposta voltada para a felicidade abstrata, geral, mas para o bem-estar material (MISES, 1985). Se há um caminho “mais curto”, mais barato, menos custoso, que consuma menos recursos materiais para se atingir um fim, então ele é o meio ideal para perseguir aquele fim. Em relação a isso, a afinidade eletiva exige mediações que não se tem como objetivo desenvolver aqui, mas em essência, o exercício do auto-interesse, em uma sociedade onde o indivíduo possa exercer sua autonomia, é assumido como melhor caminho para a garantia da eficiência. Como o indivíduo dotado de racionalidade vê

o uso de recursos materiais como custoso, se ele tem liberdade de escolha, se ele tem a informação necessária para tomada de decisão – o que pressupõe informação de certa forma livre -, então ele escolherá o meio para atingir seu fim que consuma a menor quantidade de recursos possível (KNIGHT, 1939).

O liberalismo econômico também encabeça uma postura de **neutralidade moral**, voltada para a não interferência nas trocas, que podem ser feitas por indivíduos com crenças e finalidades diferentes (HAYEK, 2012). Como o objetivo do mercado é a provisão menos custosa, alguns autores assumem que o uso cada vez mais espalhado do mercado para se efetuar trocas implica incutir nos indivíduos uma neutralidade em relação ao indivíduo que se realiza a troca. A própria luta reformista de Smith contra os monopólios baseia-se nessa percepção: por que é o governo a entidade a escolher quem pode ou não pode trocar algum tipo de bem ou serviço? Por que não são absolutamente todos que podem participar das trocas? Quanto maior o mercado, maior o desenvolvimento, afirmou Smith. Isso fatalmente implica em admissão de tolerância. A neutralidade moral, ao menos no mercado, tem afinidade eletiva com a eficiência, que resulta, por sua vez, do auto-interesse exercido em ambiente que admita a autonomia individual.

Outra concepção que têm afinidade eletiva com o conjunto de ideias apresentadas a respeito do liberalismo é o conceito de **direito fundamental**. Em certo aspecto, a ideia de tolerância se choca com a autonomia do indivíduo. Devem haver certos princípios que definem o que deve ser tolerado e até aonde pode ir a liberdade de cada um. Isso é expresso por meio de direitos fundamentais de cada indivíduo. O ponto de conciliação entre liberdade e a tolerância acaba por diferenciar algumas correntes liberais (SAFRANEK, 2015). A versão mais radical dos direitos que definem o que é tolerado seja o uso simples e único do “princípio da não-interferência”. Na maior parte das sociedades modernas, desde o desenvolvimento do liberalismo político que defendeu as liberdades negativas, mais e mais direitos são percebidos como fundamentais. Talvez o conjunto dos chamados “direitos humanos” seja também um conjunto mínimo que define a fronteira da tolerância.

No liberalismo político existe uma ênfase em direitos do indivíduo enquanto cidadão. Já no liberalismo econômico é a perspectiva do agente econômico que é destacada. Em um há uma manifestação de afinidade eletiva com **direitos civis**,

voltados para a expressão política, em outro se enaltecem os **direitos de propriedade** e do **cumprimento dos contratos**. Direito à propriedade, assim, será encarado como direito fundamental. Isso, com alguma elasticidade conceitual, envolve também o direito ao cumprimento dos contratos. Se é necessário o conjunto de direitos fundamentais para o exercício da autonomia, que passando pelo auto-interesse gera eficiência, dentro desses direitos, no que diz respeito ao mercado e à provisão liberal da vida material, incluem-se o direito à propriedade ao cumprimento dos contratos.

A concepção ética na qual a corrente do liberalismo se sustenta tem grande influência na definição dos direitos. Dependendo da perspectiva que se toma, os direitos fundamentais do indivíduo têm por base serem universais, inalienáveis e insociáveis, tendo por fundamento a natureza humana e servindo para o que o indivíduo possa se desenvolver. Assim, se insere a ideia de direitos que são naturais, não desenvolvidos por desígnio humano, mas presentes na estrutura humana e na estrutura da natureza. É uma ideia presente no liberalismo político a partir de uma perspectiva **ética deontológica**. Já a ideia de direitos voltados para o desenvolvimento pessoal se refere à **ética das virtudes**. Por sua vez, uma concepção **utilitarista** da ética surge quando a finalidade dos direitos é a garantia de uma felicidade geral, ou como visto dentro da ciência econômica, da maximização da satisfação das preferências do agregado dos indivíduos.

Além da concepção deontológica da ética, a ética das virtudes e o utilitarismo podem ser incorporados ao liberalismo político. Contudo, a ética utilitarista, pelo seu enfoque no bem-estar e nos resultados (relacionados à eficiência), tem maior afinidade com o liberalismo econômico.

Outra ideia presente no liberalismo, que também por afinidade eletiva vem compor sua estrutura, é a questão da **igualdade**. Apesar de esse termo ser amplamente usado pelas concepções coletivistas, ele não é alheio à visão do liberalismo político, pois se refere à ideia de que, pela própria natureza, o ser humano não está hierarquicamente subordinado a outro ser humano (BELLAMY, 2002). Como a política se relaciona principalmente às formas de exercício do poder, a igualdade, aqui, diz respeito a igualdades de vários tipos no que tange ao acesso, exercício, limitações e constituição do poder político. O pensamento de que ninguém



deve ter tratamento privilegiado sobre o outro se expressa por meio dos direitos de cada um, que refletem a ideia de justiça (política). No liberalismo, em sua vertente política, a igualdade se dá na perspectiva de **igualdade política e igualdade de oportunidades**.

Por sua vez, no liberalismo econômico, a **igualdade** se dá somente **perante a lei**, pois nos demais quesitos os homens não são iguais (MISES, 1985). Aliás, a imposição da igualdade fere a autonomia individual e o exercício do auto-interesse, levando a resultados não ideais em termos de eficiência econômica.

Nesse ângulo do acesso aos recursos materiais, a igualdade é um conceito relacionado à **justiça distributiva**, a qual tem afinidade eletiva com o liberalismo político. O poder político é distribuído de alguma forma que reflita a igualdade cidadã entre os indivíduos que coabitam alguma sociedade. Também se pode incluir entre os conceitos que possuem afinidade eletiva com o conjunto formativo do liberalismo político a **justiça social** (que não pode ser confundida com justiça distributiva como foi definida acima), que engloba elementos de igualdade de oportunidades, principalmente.

Contudo, no liberalismo econômico, a justiça toma uma conotação diferente. A justiça que de fato garante os direitos e que traz uma maior prosperidade, a qual deve ser enfatizada, é a **justiça comutativa** que se dá no cumprimento dos contratos. De acordo com esse ponto de vista, a justiça no campo econômico seria a presença de igual acesso ao mercado (VINCENT, 2010). Quem faz as melhores escolhas, terá os melhores resultados – o que depende de autonomia individual. Mas a justiça comutativa é a garantia de que as trocas baseadas nas escolhas individuais são levadas a cabo sob regras bem definidas e respeitadas. A informação disponível para os participantes do mercado, por exemplo, deve ser verdadeira. Os contratos devem ser cumpridos e a propriedade só trocada em casos que há vontade mútua nesse sentido.

O **empirismo** é outra concepção filosófica que possui afinidade eletiva com o liberalismo. Isso se dá principalmente naquilo que cabe às ciências naturais, da necessidade de haver uma justificação para o mundo social (VELARDE, 1997). Nessa visão, as ideias não devem ser tomadas como definitivas, mas devem ser testadas para ter a sua relevância validada. É por meio de erros e acertos que a

moral acaba por ser formada, da mesma forma que o processo de descoberta ocorre nas ciências naturais. Na perspectiva política do liberalismo, isso se manifesta na ideia de que as opiniões devem ser submetidas à crítica pública, para que então possam ser postas à prova (BELLAMY, 2002). A dificuldade fica em estabelecer esse critério, que pode ser concebido, por exemplo, como a vontade da maioria. Em parte, essa visão remete a ideia de neutralidade moral, enfatizando o aspecto científico como fonte da verdade (PASKEWICH, 2008). Sem dúvida, o utilitarismo, com sua tendência à quantificação das decisões morais, e mesmo com a indicação benthamiana de que se encontra o que resulta na maior utilidade para o maior número de pessoas por meio da tentativa e erro. O utilitarismo é resolutamente uma perspectiva moral que carrega consigo o empirismo. Diferente, por exemplo, da perspectiva essencialmente racionalista da deontologia.

No liberalismo econômico se apresenta por afinidade eletiva a ideia de um **ajustamento espontâneo**, que se manifesta através do mercado. O problema de coordenação é resolvido por meio das trocas submetidas a critérios contratuais – respeitados os critérios de justiça comutativa. Os interesses opostos são conciliados por meio da competição e da barganha que se dá no processo de mercado. Os resultados desse processo são éticos.

Aqui se incorpora por afinidade eletiva ao liberalismo a ideia mecanicista do comportamento humano, que leva em conta as ideias da dinâmica da física, da geologia e da biologia para a ação humana. Nela está presente um padrão newtoniano de equilíbrio (ou de tendência para este) que define essa concepção, o qual se dá por meio de uma síntese de visões contrapostas, do resultado de um processo de competição e de coordenação de interesses opostos (NADEAU, 1998). Entretanto, é preciso ter como ressalva que essa não é necessariamente uma visão determinista como na física, mas pode ser vista como uma concepção metodológica que envolve a espontaneidade, o processo das relações humanas de escolha e descoberta, onde se manifesta também a visão empirista da descoberta. Não necessariamente é tomada como a visão de uma máquina, mas pode ser vista de modo que se assemelha a um habitat.

Dentro dessa linha de ação espontânea, entra a ideia daquilo que pode ser concebido como a **“mão invisível”**. Esse conceito pode remeter a interpretações

diversas que podem ser traduzidas de diferentes modos (GRAMMP, 2000). No entanto, isso se refere a um processo espontâneo que coordena o mercado, de forma que não é um resultado do desígnio do homem, mas é consequência não intencional da ação dos indivíduos. No próprio Smith, o resultado do mercado é ação de forças naturais, tal como a inclinação ao comércio presente na natureza humana. Esse é um ordenamento espontâneo que surge mediante ações voluntárias, que, por meio do mecanismo de preços, servem como forma de difundir a informação dispersa, que estaria de posse de cada indivíduo. Isso se dá principalmente por meio das trocas voluntárias e da ação empresarial, e não de uma construção racional exercida por um poder central ordenador (NADEAU, 1998). O motor disso é o auto-interesse, o qual não é necessariamente algo egoísta, mas que é parte do desejo individual que estimula a ação.

O **mercado**, que já foi citado acima, é o mecanismo através do qual as trocas se realizam por meio do empreendedorismo e do processo de descoberta (BELLAMY, 2002). O mercado é a instituição central para o liberalismo econômico. A economia desimpedida também reflete a noção da interação entre seres humanos sem a existência de barreiras que a atrapalhe (FREEDEN e STEARS, 2013). No entanto, a perspectiva de livre-mercado não pode ser considerada tendo afinidade eletiva com o liberalismo político. O modo de organização do mercado, assim como os limites da intervenção do Estado são fontes de divergência entre os adeptos da doutrina liberal (BELLAMY, 2002). Isso precisa ser entendido dentro da perspectiva de que o poder do governo deve ser limitado para que a liberdade dos indivíduos seja garantida, opinião que está presente em vertentes do liberalismo político (FREEDEN, 1996).

Na visão do liberalismo econômico, a **propriedade** privada é base para que as outras liberdades sejam asseguradas e que a estabilidade social seja estabelecida (MISES, 1985). Isso deriva da ideia de que aquilo que é resultado das capacidades individuais não é pertencente à sociedade, mas sim ao próprio indivíduo que possui essas competências (VINCENT, 2010). Dessa forma, o resultado daquilo que o indivíduo produz, direta ou indiretamente, por meio dos seus talentos, serão de sua propriedade. Assim, as próprias capacidades e o que resultam delas podem ser usadas como meio de troca pelo próprio indivíduo. Por isso, existe a troca entre o capital e o trabalho, entre o planejamento e a execução,

etc. Da mesma forma, a propriedade também é passível de transferência não só por trocas, mas também por doação e herança.

Contudo, para alguns liberais a intervenção vem como forma de garantir a liberdade do indivíduo. A livre expressão está hierarquicamente acima da propriedade, sendo que, apesar de ser de grande importância, essa não se coloca como absoluta, na perspectiva de algumas correntes do liberalismo político. Aqui, o mercado quando isolado da ação de outras instituições não é visto como eficiente para garantir as condições que permitem o exercício da liberdade e por isso é preciso uma ação externa para corrigir essa falha. Uma vez que todos têm o direito de ter acesso aos recursos econômicos básicos, à cultura e também à participação na política, o governo atua como mediador para que tais finalidades sejam atingidas (VINCENT, 2010).

Dentro da afinidade eletiva do **sistema econômico** com o liberalismo, o **capitalismo** é algo que não está na essência de todas as vertentes dessa ideologia. Mostra-se presente também a ideia de um **socialismo** não centralmente dirigido, como concebia John Stuart Mill (MERQUIOR, 2010). Tal concepção tem também afinidade eletiva com a perspectiva política do liberalismo. Contudo, as ideias liberais proporcionam que o capitalismo se estabeleça e flua, pois legitima a atividade do comércio, do lucro e da usura. Elas ainda apresentam a sua justificação por meio da ideia de auto-interesse, autonomia e neutralidade moral. O êxito da atividade é de grande importância e a intenção acaba por ter um papel secundário. Assim, o liberalismo quebra as barreiras políticas e morais para que esse sistema econômico possa florescer (VELARDE, 1997). Ao contrário da antiga ordem feudal, onde a sociedade se baseava numa hierarquia entre as pessoas, no capitalismo há espaço para uma estrutura social que reflete o esforço e o uso das próprias habilidades dos indivíduos. Por sua vez, o entendimento de liberalismo econômico dificilmente pode ser concebido fora de uma esfera de um sistema econômico capitalista.

Os conceitos a seguir também apresentam afinidades eletivas com o conjunto das ideias que se relacionam com o liberalismo acima. Contudo, eles têm ligação com alguns aspectos concernentes à neutralidade moral do liberalismo. Sendo assim, portanto, não são estritamente necessários para a definição do

conceito como delineado aqui. São elementos complementares, que formariam um conceito de liberalismo mais estrito do que o conjunto que se desenhou acima.

Entre eles está o **ceticismo**, que é uma concepção filosófica que também tem afinidade eletiva com o conjunto de ideias do liberalismo, tanto político quanto econômico. Isso porque a ideia de neutralidade moral não se liga somente à ideia de estabilidade social, mas pode estar conectada com a incapacidade da mente humana de compreender, de fato, a moral ou, então, pela ideia de considerar a inexistência de uma moral externa (ao indivíduo). É nesse último sentido que o indivíduo plenamente livre passa a ser o centro (legítimo) das decisões. Essa perspectiva combina com versões radicais da liberdade negativa, pois seria interdito proibir com base em um ideário externo ao indivíduo (como um conjunto de preceitos morais que um indivíduo não aceite).

Seguindo essa linha da inexistência de uma moral externa, outro fator que tem afinidade eletiva com as ideias do liberalismo é o **secularismo**. Aqui se põe a noção da autossuficiência do homem, que está ligada tanto à moral, como à questão política (VELARDE, 1997). O secularismo se insere na perspectiva de que o divino não tem um papel direto nos assuntos do mundo. Não necessariamente ele se põe em oposição à religião, mas uma de suas versões mantém uma postura que a delega a um foro privado, sem interferência direta nos assuntos que dizem respeito ao Estado, à ciência ou a assuntos da sociedade em geral (VINCENT, 2010). Dentro dessa perspectiva, a economia não deve ser regida por um caráter religioso, mas amoral – diferente de imoral. Todavia, como se afirma na introdução, esse apartamento da moral e das ciências sociais é o ideal de uma perspectiva que nem em nível abstrato é possível. A moral está relacionada às próprias questões formuladas pela ciência.

Mais um conceito que facilmente se insere naquilo que compõe as bases do que constitui a visão liberal, tanto na corrente política quanto econômica, é a concepção filosófica do **voluntarismo**. Essa é uma noção que tem como foco a vontade do indivíduo e a sua capacidade de escolha. Isso advém da ideia de autonomia por parte do ser humano, por isso as decisões que eles tomam devem ser respeitadas. No liberalismo econômico, tal conceito se manifesta de forma que realça a necessidade das decisões dos indivíduos não estarem sujeitas a

intervenções externas, principalmente naquilo que cabe ao governo. Dentro da perspectiva do liberalismo político essa ideia está voltada para a livre expressão, a livre manifestação que está ligada a busca de um bem. É a ideia de autogoverno e do auto-interesse do próprio indivíduo, que se traduz no exercício da própria vontade.

Aqui se insere a perspectiva de própria vontade que define o que é bom e só está limitada à vontade dos demais. Nesse ponto há um questionamento que está ligado à preposição de ausência de verdades universais, ao menos em alguns aspectos da vida humana, ou, então, se sustenta em um ceticismo baseado na limitação do conhecimento em perceber o que é o bem. Dentro dessa perspectiva, as escolhas não tem uma substância nem necessitam de algo exterior que as justifiquem, mas somente a vontade do próprio indivíduo (FALLA, 2007). O ceticismo frente ao bem que reforça a importância da vontade dentro do liberalismo enfatiza também a importância de uma noção subjetivista do que é bem. Aqui se ressalta o aspecto que o indivíduo sabe e toma as decisões do que o que é melhor para si (VINCENT, 1995). Assim, entende-se que o **subjetivismo** também é uma noção que se liga ao liberalismo por afinidade eletiva.

Outro conceito filosófico que, por afinidade eletiva com outros elementos, vem compor o liberalismo econômico é o **hedonismo**. Essa ideia está associada com uma moral voltada para o prazer pessoal. Por sua vez, o indivíduo é quem melhor entende o que lhe causa prazer e de que forma ele pode buscar isso. Dessa maneira, a visão individualista é reforçada por conta do subjetivismo daquilo que compõe a ideia hedonista. Da mesma forma, a satisfação dos desejos é necessária e, juntamente com a questão subjetiva do prazer, é necessário cultivar a liberdade para que o indivíduo possa buscar aquilo que mais lhe apetece. Pode-se dizer que, por si, o hedonismo não tem afinidade eletiva com o liberalismo político, salvo quando esse adota uma visão de mundo materialista. Quanto ao liberalismo econômico, o hedonismo tem relação com suas versões mais radicais, mas também se encaixa com perspectivas tais como o liberalismo social de John Stuart Mill que apresenta uma diferenciação entre prazeres mais valorosos (intelecto, imaginação e sentimentos morais, por exemplo) e menos valorosos (MILL, p. 210-211).

Finalmente, no que se apresentou acima, procurou-se constituir um conjunto de ideias que têm afinidade eletiva entre si e que formariam o liberalismo, tanto na sua versão política, como econômica. São os conceitos do quadro da perspectiva econômica do liberalismo que serão identificados nos documentos papais. Como em conjunto, também se buscará noções das grandes perspectivas morais nesses mesmos documentos, a próxima parte da dissertação trata do assunto das éticas consequencialista, deontológica e das virtudes.

### 3 AS TRÊS GRANDES CONCEPÇÕES ÉTICAS: CONSEQUENCIALISMO, DEONTOLOGIA E ÉTICA DAS VIRTUDES

Essa parte do trabalho tem como finalidade expor as três principais correntes éticas da atualidade. Tratar-se-á, em sequência, das éticas deontológica, consequencialista e das virtudes. Adicionalmente, será apresentada a ética em Tomás de Aquino, que é entendida como a ética católica original.

#### 3.1 A ÉTICA DEONTOLÓGICA

Comumente se entende a ética deontológica como uma ética de deveres. Jonatham Wight (2015 p.38) define deontologia como sendo o "estudo de um dever, ou das restrições à ação que decorrem de princípios racionais". A ênfase nesse sistema moral não está no resultado, mas no ato em si que se realiza. É preciso ter em mente que não há uma única ética deontológica, mas o que a caracteriza de forma geral é a presença de deveres morais que resultam em determinadas normas de conduta (WIGHT, 2015). Essas normas têm por base o que é certo e o que é errado, de modo que apontam como se deve agir. Ela também se define por oposição à ética consequencialista, pois esse sistema ético não se pauta pela consequência, por melhor que elas sejam, mas por **princípios** (STAVEREN, 2007). Nessa perspectiva, uma ação é correta somente se estiver de acordo com uma **norma** moral, e essas normas morais são divisadas racionalmente (em oposição ao empírico do consequencialismo mais tradicional). Então, é possível dizer que na ética deontológica a prioridade é o **correto** e não o bem esperado (ALEXANDER; MOORE, 2016).

Para melhor compreender a ética deontológica é preciso entender que na sua estrutura há uma diferença entre uma **permissão** e uma **obrigação**. O permitido é aquilo que se pode fazer. Se o agente deixa de fazer o que é permitido não comete uma falta (desde que isso não seja também uma obrigação), mas se faz aquilo que



não é permitido, está em erro, em desacordo ético, comete, enfim, um ato imoral. Já a obrigação é o que se deve fazer, independente das circunstâncias (ALEXANDER; MOORE, 2016).

Daquilo que compreendem as permissões e obrigações há uma abordagem a partir do **agente** e outra que se dá a partir da perspectiva do **paciente**. São eles quem pratica a ação e quem recebe ou sofre a ação, respectivamente. Quando se toma como base a abordagem a partir do agente, também se apresenta a questão da **intenção** (ou o estado mental em que a ação é formulada) e da **ação** praticada em si. As teorias podem enfatizar um desses dois aspectos ou ambos (ALEXANDER; MOORE, 2016).

No que diz respeito à **intenção**, a avaliação da moralidade se volta tanto para os **meios** como para os **fins** a que se dirige a ação, considerando se esses são bons ou maus de acordo com as normas de conduta. Se há uma intenção má, a ação será má, logo ela é proibida. Aqui entram outros fatores secundários para definir a moralidade, como a questão da **previsão** do resultado da ação, do **risco** de resultar em algo errado e de se a ação é a **causa** do efeito mau. Nessa linha está a **doutrina do efeito duplo**. Nela se aponta que não se deve fazer algo diretamente errado, mesmo que disso resultem consequências boas (ALEXANDER; MOORE, 2016). Em versões mais radicais, o próprio estado mental de se pensar em agir em desacordo com as normas de conduta já é errado. Não se pode nem considerar a prática do mal.

Já nas teorias que enfatizam a **ação**, pressupõe-se que essa surge como um ato da vontade ou desejo, concebido como forma de intenção, mas o ato é separado da intenção. Assim, essa vontade do agente para ser má precisa **causar** o mal em questão, independente da intenção. Para a avaliação da moralidade, se faz também diferenciações entre “**causar**” e “**omitir**”, “**permitir**”, “**possibilitar**”, “**redirecionar**” ou “**acelerar**” um mal não iniciado pelo agente (ALEXANDER; MOORE, 2016). Ainda nessa linha centrada no agente, há a perspectiva mista que combina os dois pontos, ou seja, foca **tanto na ação quanto na intenção**, de modo que não basta a intenção ser boa, mas é preciso que a ação também seja (ALEXANDER; MOORE, 2016).

As críticas às teorias centradas no agente se referem ao fato de que apresentam um caráter narcisista, como uma espécie de egoísmo moral, no qual o agente foca somente na ação moral de si mesmo. Outro ponto se refere à distinção feita em relação à causa, como “permitir”, “redirecionar”, “prever”, “acelerar” e “omitir-se” podem ser na verdade uma falha moral, na qual as alternativas a causa se referem a outra forma de realizar o mal em questão. Assim, aponta-se que é uma espécie de manipulação das obrigações categóricas, o que resulta em um tipo de consequencialismo (ALEXANDER; MOORE, 2016).

Existem considerações éticas deontológicas **centradas no paciente**. A base desse tipo de teoria ética não está nos deveres, mas nos **direitos**. Aqui entra o direito central de que, para atingir um bom resultado, uma pessoa (o seu corpo, trabalho ou talento) não pode ser **usada** como um **meio** sem o seu consentimento (ALEXANDER; MOORE, 2016). Nunca se deve manipular a ação de alguém, sem seu consentimento, para atingir um fim que não está de acordo com as finalidades dessa própria pessoa. Esse comando talvez seja o mais importante dentro da perspectiva deontológica de Kant.

**QUADRO 3 - A ESTRUTURA DA MORAL DEONTOLÓGICA**

Imperativos	Perspectiva	Ênfase	Avaliação			
Obrigação/Proibições	Centrada no agente	Deveres	Ação	Causar		
				Omitir		
				Permitir		
				Possibilitar		
				Redirecionar		
				Acelerar		
			Intenção	Meios	Usar	
	Fins	Prever				
		Risco				
		Causar				
Centrada no paciente	Direitos	Não se pode usar a pessoa como meio para obter uma determinada consequência				

FONTE: O autor (2018)

Dentro dos diferentes sistemas deontológicos, Wight (2015, p.38) aponta a presença de dois que se sobressaem: as **regras religiosas**, com base em mandamentos divinos, e a **lógica kantiana**. As regras religiosas se dão por meio de uma **revelação divina** que ficou definida em um texto. O exemplo clássico são os dez mandamentos. O autor vê a moral católica nessa linha e, aqui, estaria incluída a visão papal. Explicando essa perspectiva, Elizabeth Anscombe (1958) aponta que para que haja uma lei, pressupõe-se um **legislador**. Uma lei universal presume um contrato que deve ser cumprido. Assim, as leis divinas apontam para as **regras** de um jogo que devem ser seguidas. Dessa forma, dá-se a visão de “moralmente errado” ou “moralmente certo”, tal que se está ou não de acordo com tais regras. Quem aceita a religião, dessa maneira, aceita o “contrato” para cumprir as regras reveladas daquela religião.

Alexander e Moore (2016) apontam a ênfase no agente que diferencia os tipos de ação a partir de causa e outros efeitos como parte da moral católica. É uma visão que foca na intenção do agente. Assim, um ato que leva a um mal é algo apresentado como proibido, mas arriscar, causar ou algo que se prevê que vai resultar em um mal, pode ser justificável dentro do catolicismo, de acordo com os autores.

Segundo Wight (2015), dentre as teorias deontológicas também está a ideia de **lei natural**, que define a existência de leis que foram incutidas na criação do mundo, as quais estariam de acordo com propósitos que existem em favor da humanidade. Tal perspectiva pode ser considerada uma derivação das regras religiosas. Dessa visão, origina-se a teoria de John Locke (1632-1704) dos direitos naturais, em que os indivíduos possuem certos direitos por serem criaturas de Deus. Esses direitos são o conjunto mínimo de direitos que possibilitam a sobrevivência humana (em sociedade). Tais direitos independem das circunstâncias, ou seja, não estão submissos a governos ou regulações e, portanto, não podem ser revogados por eles. Entre eles se encontram o direito à vida, à liberdade, à saúde e à propriedade (WIGHT, 2015).

Outra abordagem da ética deontológica se dá por meio da **lógica kantiana** dos deveres. Tal visão surgiu na época do iluminismo, em que se dava grande

ênfase à capacidade humana de controlar e entender a natureza, dentro de um clima de contestação do que consideravam arbitrariedade religiosa e política. Nessa linha, Immanuel Kant (1724-1804) construiu a sua filosofia moral, de modo que enfoca na **razão humana** de um indivíduo autônomo, que, por meio da sua própria capacidade intelectual, é capaz de discernir a lei moral (WIGHT, 2015).

Na visão kantiana, felicidade e prazer não são bons parâmetros para definir a moralidade. Também não se pode basear a moral nos resultados, porque eles não são previsíveis de maneira que se entenda que determinada ação resultará em felicidade. Para avaliar a forma de agir moralmente, Kant elaborou um método pelo qual o indivíduo, através do uso da razão, seria capaz de descobrir os deveres a serem seguidos. Essa abordagem se pauta em **máximas universais** que vão delinear o sentido da ação, aquilo que ele chama de **imperativos categóricos**. O foco desse sistema moral está no processo de tomada de decisão, no qual se **desconsidera aqueles meios e fins que não podem ser universalizados**. Se não pode ser aplicado a todas as situações, não é uma máxima universal que deve pautar as decisões. Dessa forma, a ação se baseia em princípios racionais, não ficando dependente das circunstâncias que podem ser incertas (WIGHT, 2015). Um exemplo clássico é o da interdição ao uso da mentira, mesmo que ela resulte em consequências boas. Se perguntar-se a si se se pode mentir, deve-se perguntar se seria possível viver em um mundo no qual a mentira seria generalizada, isto é, em um mundo no qual a mentira é permitida em todas as situações. Ora, como tal mundo seria inadmissível, então a mentira é prática interdita por imperativo categórico. Imperativo porque é obrigação, categórico porque não se refere a uma situação concreta, mas a todas as situações em que se pode imaginar a prática da mentira.

A ética kantiana também aponta para a ideia já citada acima de que o indivíduo não pode ser usado como instrumento para propósitos gerais. O indivíduo, assim, possui **valor em si mesmo**, por conta da sua natureza autônoma que é também um fim valioso em si. Além do mais, os deveres que derivam da razão são considerados como inalienáveis.

Apesar de a ética kantiana ser concebida como absoluta, o processo de estabelecer deveres com base em máximas universais nem sempre é tão simples e

há deveres que podem conflitar entre si. Então, em algumas circunstâncias, não é possível chegar a uma conclusão comum (WIGHT, 2015). Quando se atenta a esse problema de conflitos entre as normas, há grande dificuldade na aplicação pura dessa versão ética, em especial no que se refere a situações complexas (e concretas) da vida. Por isso, é necessário um critério que venha apresentar uma hierarquia entre os deveres estabelecidos (STAVEREN, 2009). Também se aponta para o problema do absolutismo kantiano, que poderia permitir que uma catástrofe acontecesse para evitar que um dever/direito fosse violado (ALEXANDER; MOORE, 2016). Por exemplo, não seria permitido mentir, nem que a mentira resultasse em salvar uma vida.

**QUADRO 4 - PRINCIPAIS SISTEMAS DEONTOLÓGICOS**

	<b>Regras religiosas</b>	<b>Lógica kantiana</b>
<b>Origem</b>	Legislador divino	Máximas universais
<b>Conhecimento</b>	Revelação	Razão humana
<b>Expressão</b>	Mandamentos divinos / texto	Imperativos categóricos

FONTE: O autor (2018)

Para o desenvolvimento do presente trabalho, é preciso deixar claro que a visão deontológica da ética é de grande importância para o liberalismo político, mas é, de certo modo, indiferente ao liberalismo econômico – este último tem mais afinidade com o utilitarismo, principal versão da ética consequencialista. No entanto, quando o liberalismo econômico coexiste com o liberalismo político, pode-se ter em conta elementos deontológicos, como a defesa da propriedade com base em direito natural (defesa que fazia Locke), o princípio da liberdade e o axioma da não agressão, como se observa no libertarianismo. Tais elementos acabam sendo parte de uma visão que se pode chamar de plural, pois envolve dois tipos de ética. Também a ética católica possui elementos deontológicos, principalmente no estabelecimento de princípios que regem o agir, nomeadamente naquilo que se refere a cometer ou não um pecado, o que é relevante para entender melhor a posição ética da DSI.

Pouco se comentou sobre a perspectiva ética deontológica de Locke, até porque o objetivo desse trabalho não é fazer um grande resumo das visões éticas.

Mas se acredita que o apresentado acima basta para a avaliação que se leva a cabo na quarta parte da dissertação.

### 3.2 CONSEQUENCIALISMO (UTILITARISMO)

A abordagem ética utilitarista é a principal versão do consequencialismo (WIGHT, 2015), a ética que foca nas consequências dos atos e práticas, ou proporcionalismo<sup>5</sup> (FINNIS, 1983). Na ética utilitarista, ação a ser tomada é aquela que apresenta a melhor consequência (WIGHT, 2015). Assim, não há de modo explícito uma doutrina motivacional, que venha a definir os atos a serem realizados de forma individualizada, mas somente a avaliação dos resultados. Não há valor na ação em si, somente nas suas consequências em termos de maximização (SINGLETON, 2002).

Na sua **perspectiva clássica**, o utilitarismo tomou corpo com o trabalho de Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglês que sugere um **cálculo de custo e benefício** em termos de **prazer** psicológico para avaliar o acordo ético de uma ação. É o prazer líquido (ou bem líquido) proporcionado que vai definir se uma ação é boa ou ruim. Nessa linha, uma concepção de "direitos naturais" se torna vazia, como criticava o próprio Bentham (WIGHT, 2015 p. 28). Não há direito natural, tudo é permitido desde que resulte em consequências boas para a maioria das pessoas.

Dentro da concepção exposta por Bentham, há a possibilidade de **medir** a quantidade de prazer e dor entre os indivíduos, levando em consideração elementos como intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade, fecundidade, pureza e a difusão do bem entre os indivíduos. Todos os indivíduos devem ser considerados equitativamente no cálculo realizado, de modo que se tenha em conta a utilidade geral (WIGHT, 2015). A abordagem utilitarista é essencialmente quantitativa, pois assume que se pode “medir” o bem proporcionado.

---

<sup>5</sup> O proporcionalismo tem por base comparar os benefícios e os danos que se espera das ações possíveis e assim optar por aquela que promete produzir a menor proporção líquida entre benefícios e danos (FINNIS, 1983).

Outro inglês, John Stuart Mill (1806-1873) acrescentou à concepção utilitarista uma **hierarquia** dos prazeres, enfatizando como mais elevados aqueles que têm um caráter mental, espiritual, estético e moral. Assim, cada tipo de prazer ou dor tem uma carga moral embutida, que a torna mais ou menos valorosa. A medida usada por John Stuart Mill é a **felicidade**, que é a base para maximização da utilidade social, traduzida no princípio definido como "*Greatest Happiness Principle*" (WIGHT, 2015 p.30). Esse muito semelhante ao princípio bethamiano.

Contudo, a visão consequencialista pode assumir múltiplas formas, pois a perspectiva que se adota para a avaliação das consequências pode ter com base diversos fatores. Entre eles pode-se definir: o bem a ser buscado e ainda se é único ou múltiplo; a forma de valoração que se atribui a determinado bem; a fórmula do cálculo a ser realizado, se é pelo agregado, pela média ou outra medida; a perspectiva pela qual se avalia a consequência, pelo sujeito da ação ou por um observador externo; o objeto para o qual se vai definir o resultado, se é uma pessoa, várias ou a sociedade como um todo; o tempo, de modo que precisa compreender só o momento atual ou também o futuro; se o resultado considera somente o efeito direto ou também indireto da ação; se o peso que se atribui a cada pessoa é igual ou diferenciado de acordo com certas características; entre outros aspectos. Isso depende do modelo que é assumido pelo teorista moral (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015). Por isso o consequencialismo, embora à primeira vista pareça uma abordagem simplória, é bastante variado.

Para que o sistema moral consequencialista venha a ser uma teoria moral completa, é necessário que se estipule o **bem** pelo qual os resultados são pautados, ou seja, uma ideia do bem que se busca. Simplesmente a ideia de bons resultados não consegue proporcionar a base do que é bom sem uma noção prévia do que se trata (SINGLETON, 2002). No entanto, os consequencialistas divergem sobre o que constitui o bem a ser maximizado na tomada de decisões, mas isso não muda o foco de que a escolha moral deve estar voltada para a busca do melhor resultado possível (ALEXANDER; MOORE, 2016). Dessa forma, primeiro é necessário ter uma noção do que é valioso para que, em um segundo momento, se busque os melhores resultados possíveis a partir do que foi definido previamente como bom (SINGLETON, 2002).

Na definição do que é o bem a ser buscado, é possível adotar uma visão **singular** ou **pluralista**. Numa visão pluralista, mais de um parâmetro é considerado para se medir as consequências de uma ação. Já na abordagem singular, um único bem é considerado. Aqui muitas vezes se toma como base a visão hedonista de buscar o prazer e evitar dor (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015), como adotada por Bentham. O utilitarismo não é sinônimo de hedonismo, mas sua versão mais radical certamente é aquela que avalia o bem da ação pelo simples prazer (ou dor) que ela proporciona ao indivíduo. O hedonismo radical, ainda, pressupõe que qualquer prazer é válido, desde que provoque o prazer em quantidade maior que dor (considerado o conjunto dos indivíduos).

Um fator a ser considerado quando se assume uma visão plural é o problema que os valores considerados podem entrar em **conflito**, sendo necessário optar por um em detrimento do outro. Para isso é preciso haver uma **hierarquia** entre os valores considerados. Nesse aspecto, um valor precisa ser **comparado** com o outro, o que leva a grande dificuldade (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015).

Dentre os economistas, é muito comum tomar como ponto de partida para a ética utilitarista aquilo que a microeconomia chama de **preferência** dos indivíduos. Dessa forma, **maximizar** a satisfação das preferências deve ser a finalidade das ações tomadas pelos agentes. Não há um valor intrínseco nas coisas, mas apenas a partir da perspectiva dos indivíduos em termos das suas preferências (WIGHT, 2015). Essa é uma abordagem a partir do auto-interesse e essencialmente subjetivista. A própria caridade que o indivíduo realizaria é um ato que busca atender um desejo pessoal, logo, é auto-interessada (WIGHT, 2015).

No utilitarismo em geral, além das preferências, usa-se também como métrica o bem-estar, a felicidade, as capacidades, o respeito aos direitos, entre outros elementos (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015). O bem tomado como medida pode variar conforme a ênfase proposta, a qual pode ser a liberdade, por exemplo.

Observando isso é possível perceber que o resultado a ser enfatizado precisa ter como fundamento um elemento em específico que será escolhido em detrimento de outros. Além disso, é necessário ter uma base para o **cálculo** ser realizado, para comparação dos resultados que se obtém de acordo elemento escolhido, de modo que se possa tomar a decisão de acordo com a consequência esperada da ação



(WIGHT, 2015). Se medir somente o prazer ou dor geral, pode-se optar por um resultado, mas se entrar em consideração alguma regra, outro resultado pode ser escolhido. Tais regras contêm um caráter de justiça, por exemplo, a ideia de distribuição de acordo com toda a sociedade (WIGHT, 2015). Essa seria uma forma plural de utilitarismo (utilitarismo + deontologia).

No caso das preferências, o principal problema é a comparação entre os diversos indivíduos – chamada comparação intersubjetiva de preferências. É possível dizer o que uma pessoa escolhe, mas não se pode comparar se a respectiva preferência é mais ou menos forte que a de outro indivíduo. Não se pode dizer se o sujeito A tem mais prazer que o sujeito B, com o mesmo estado das coisas. Em termos coloquiais, não é possível entrar “na cabeça” dos indivíduos para avaliar o prazer. E mesmo se fosse, seria preciso uma escala comum, válida para todos os indivíduos.

Além disso, o cálculo exige um **objeto** sobre o qual ele será aplicado. Não é suficiente ter como base apenas o bem em si, mas também o objeto a que esse bem se refere, se é para uma pessoa, várias, uma determinada sociedade ou a humanidade como um todo. Em suas versões mais tradicionais, como se afirmou acima, o cálculo não distingue indivíduos como objetos

Ainda aqui, existe a questão do **peso** que se dá a avaliação de cada indivíduo. Por exemplo, se dá um peso menor para as gerações que ainda não nasceram do que para a atual, ou se dá um peso maior para quem tem renda baixa do que para quem é rico, para as pessoas dentro de certa fronteira em relação a quem está fora, etc. Isso serve para que se leve em conta também minorias, de modo que o resultado não seja baseado só na maioria.

Diferentes **perspectivas do julgamento moral** podem ser adotadas para efeitos do cálculo utilitarista. Dada a subjetividade do entendimento da utilidade (satisfação ou prazer), caso o julgamento se dê a partir de uma perspectiva diferente, seja do agente ou do observador externo, o resultado pode mudar. Quando o ato moral é relativo ao agente, o julgamento da ação é feito a partir da perspectiva do sujeito daquela ação. Porém, ao se adotar uma visão neutra em relação ao agente, o próprio observador passa a ser o ponto de referência do julgamento. O cálculo que é feito como sendo maximizador quando o julgamento é

feito pelo agente, pode não o ser quando se julga por um observador externo (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015). Para o agente realizar determinado ato pode ser terrível, mas para um observador externo, aquele ato pode ser avaliado como algo que trará melhores consequências para o mundo em geral.

As questões da intenção e da capacidade de previsão também podem levar a resultados diferentes. Se uma ação acaba por ter um resultado ruim, ela é moralmente errada no caso em que o agente poderia ter previsto esse resultado e, mesmo assim, tenha escolhido tomar a ação. No entanto, se o sujeito não foi capaz de prever esse resultado ruim, de modo que o mesmo não tinha a intenção de que ele fosse concretizado, tal ação não foi moralmente errada, apesar das consequências negativas (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015).

Por outro lado, existe também a possibilidade de enfatizar a consequência atual e não futura, de modo que desencadeamentos não sejam considerados para se definir a moralidade de uma ação, tal que a análise está sujeita também ao **horizonte temporal**. A pergunta que cabe é: qual é o prazo para que sejam consideradas relevantes as consequências de determinado ato? Quanto mais elástico o prazo, mais difícil seria a previsão das consequências. Mais um fator que é apontado é o **desencadeamento do efeito para outras esferas**. Dentro disso, pergunta-se sobre a importância de atingir outros pacientes indiretos (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015). O caso da proibição de fumar em lugares fechados, considerando-se o que se sabe sobre fumo passivo, é um bom exemplo desse tipo de consideração.

#### QUADRO 5 - ALGUNS ELEMENTOS DA AVALIAÇÃO CONSEQUENCIALISTA

Definição do bem	Singular ou plural
Base de cálculo	Agregado, média, ponderação, etc.
Valoração do bem	Igualitária ou hierárquica, subjetiva ou objetiva
Perspectiva de avaliação	A partir do sujeito ou de um observador externo
Objeto considerado	Indivíduo, grupo, humanidade, etc.
Horizonte temporal	Atual ou futuro, pontual ou prolongado
Desencadeamento do efeito	Efeito direto ou indireto

FONTE: O autor (2018)

De modo geral, é preciso ter em conta na análise consequencialista quais regras estabelecidas podem vir a oferecer o melhor resultado geral da sociedade, ou seja, aquelas regras que se estabelece para maximizar a utilidade (ou o bem que se enfatiza). Então, um conceito de regras morais estáveis pode ser compatível com esse sistema ético (WIGHT, 2015). Desse modo, assim como para a deontologia, poderia ter um conjunto de regras definidos a partir da moralidade consequencialista. A diferença está na origem dessas regras, se do racionalismo filosófico da deontologia, ou se do cálculo consequencialista.

Contudo, é difícil derivar um conjunto de regras a partir da perspectiva utilitarista, pois se as circunstâncias mudam, é possível que as regras não produzam mais o mesmo resultado que estava previsto. Assim, na visão utilitarista, há variações na utilidade de acordo com a situação apresentada, o que implica que os resultados também são diferentes. Portanto, a mudança é uma característica presente nesse sistema moral. Isso é um problema, pois se atribui a essa concepção um relativismo moral, porque a importância do certo e errado está nos resultados, que são circunstanciais (WIGHT, 2015).

Por meio do utilitarismo é possível também cair num ceticismo moral, tal que leve o moralmente correto a se tornar irrelevante, quando se adota um parâmetro subjetivo como a utilidade geral. Isso é algo que não se pode ser conhecido justamente por ser pessoal e circunstancial, estando sujeito a variações e a erros de previsão (SINNOTT-ARMSTRONG, 2015). Ainda o cálculo do bem geral é difícil, pois os elementos podem ser subjetivos, como o prazer. O elemento de se atribuir igual peso aos interesses das pessoas pode ser criticado, tal que há interesses controversos, ou então, de se atribuir pesos diferentes conforme as características dos indivíduos, de forma que se haja uma discriminação (WIGHT, 2015).

Apesar das críticas, levantam-se pontos positivos na adoção de uma ética utilitarista. Sinnott-Armstrong (2015) expressa que o consequencialismo é apresentado como algo pressuposto, tal que as pessoas desejam um mundo melhor. Seria algo como uma verdade auto-evidente.

Quando se enfatiza o utilitarismo na perspectiva do **liberalismo econômico**, não se quer dizer que essa vertente tenha como base o cálculo de utilidade para as ações ou de se estruturar a sociedade para atingir o maior bem-estar possível.

Dentro do liberalismo econômico, a previsão de resultados esperados é vista como precária nesse aspecto (HAYEK, 2012). O utilitarismo no liberalismo econômico se expressa pela ideia de que uma economia desimpedida entrega os melhores resultados ou que a ação humana sem restrições leva a pessoa a atingir os seus objetos de forma mais eficiente. Partindo de uma neutralidade moral, propõe-se que a noção de certo e errado, e as regras que derivam disso são voltadas para a utilidade da sociedade (MISES, 2012). O lucro é o fator que direciona o mercado para uma alocação eficiente dos recursos e a satisfação das preferências dos consumidores. A formação dos preços incorpora todas as variáveis relevantes e dissemina a informação. Assim, o livre mercado consegue entregar melhor resultados para a sociedade (FRIEDMAN, 2009). Não que o utilitarismo seja a única vertente ligada ao liberalismo econômico, mas na maioria de suas versões, os liberais econômicos adotam posturas utilitaristas para defender o livre-mercado. São filósofos – e não economistas – tal como Robert Nozick, que formulam versões deontológicas do liberalismo.

### 3.3 A ÉTICA DAS VIRTUDES

A ideia de **virtude** e de uma ética baseada em virtudes é bastante antiga. De acordo com Wight (2015, p. 47), "a ética das virtudes parte do pressuposto que os seres humanos precisam ser ensinados, encorajados, inspirados e, ainda, persuadidos a fazerem a coisa certa". Pode-se definir que uma ação virtuosa é aquela ação que uma pessoa virtuosa viria a realizar naquelas circunstâncias (HURSTHOUSE, 1998). Assim, em uma perspectiva das virtudes, o caráter é de grande importância, pois é a partir dos traços de caráter daqueles que são virtuosos, que praticam a virtude, é que uma ética das virtudes, um rol das virtudes pode ser definido. Para o espraio da ética das virtudes na sociedade é preciso uma boa educação, essa educação incute hábitos bons, de acordo com as virtudes (WIGHT, 2015). Portanto, o centro da ética das virtudes não é a ação correta a se tomar, mas sim o tipo de **caráter** que se busca ter (SINGLETON, 2002).

Levando em consideração que é por meio da interação com os demais que se obtém as virtudes a serem praticadas, que se observa os virtuosos em suas práticas de vida, entende-se que a vida social é fundamental para este sistema ético. Como plano de fundo, a ética das virtudes está sempre relacionada com o contexto em que se apresenta. Segundo Staveren (2009), é através da intuição percebida em um ambiente de convivência que a pessoa exerce a sua responsabilidade.

A ética da virtude não se pauta pelos desejos individuais (STAVEREN, 2009). Ela também não tem como foco a maximização de certos resultados, por mais que as virtudes apresentem boas consequências (WIGHT, 2015). Um ato que leve a bons resultados pode ser exercido por meio de uma virtude ou de um vício. No entanto, um bom resultado não é suficiente para que uma ação seja definida como virtuosa (SINGLETON, 2002). Na ética das virtudes, tanto o processo quanto os meios usados devem ser bons. O bem deve ser buscado por ele mesmo e não como instrumento para outros fins (STAVEREN, 2009).

Definir as virtudes não é tarefa fácil, tampouco dizer quais são as virtudes a serem perseguidas, e isso pode variar de acordo com o autor em questão. De modo a apresentar uma visão sintetizada, Hursthouse e Pettigrove (2016) definem quatro correntes distintas de éticas das virtudes: baseada no agente e exemplarista, centrada no alvo, plantonista e eudaimonista, que estão resumidas no Quadro 6.

A concepção **baseada no agente e exemplarista** se pauta pelas motivações, emoções e disposições da agente, tal que isso pode ser condicionada a um perfil de agente virtuoso, que seria o exemplo a ser seguido nas ações. Dessa forma, estabelece uma normatividade com base em um perfil virtuoso, que a ação seria boa ou má se estaria de acordo com a ação de que iria tomar um agente virtuoso (HURSTHOUSE; PETTIGROVE, 2016).

A ética das virtudes **centrada no alvo** tem uma normatividade pautada em uma ideia de uma ação ser boa ou má de acordo com o pressuposto se ela atinge ou não o objetivo da virtude em questão. Assim, cada virtude tem um campo em específico que pode estar sobreposto ao das demais virtudes. A ação correta teria que saber lidar com isso (HURSTHOUSE; PETTIGROVE, 2016).

Hursthouse e Pettigrove (2016) expressam que a versão **plantonista** aponta a virtude como sendo algo contrário ao ego, de modo que possibilitam contemplar o mundo de acordo como ele é. Ainda aqui há a ideia de um bem supremo que é Deus, sendo que a virtude possibilita a sua contemplação, vencendo a cegueira que causa o ego. Aqui há uma forma de excelência que seria se assemelhar a Deus por meio do amor.

Para entender a linha **eudaimonista**, é preciso entender que a teoria da ética das virtudes tem como o seu pai fundador o filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.) (STAVEREN, 2009). Mais especificamente, pode-se dizer que Aristóteles tinha o conceito de **eudaimonia** como base para a sua ética das virtudes, conceito que fundamenta a versão eudaimonista dessa corrente moral. Tal elemento é pautado na excelência humana e vai além de uma definição de felicidade ou do mero prazer. A *eudaimonia* é um bem-estar que se atinge em um estágio de florescimento – talvez a tradução mais adequada – depois de uma vida cultivando virtudes. O fundamento disso está em quem se quer ser e o tipo de vida que se gostaria de viver (WIGHT, 2015). Isso vai além de uma felicidade animal, é uma felicidade verdadeira que está de acordo com um bem supremo (HURSTHOUSE; PETTIGROVE, 2016).

Antes de tudo é preciso ter amor pelas virtudes, diria Aristóteles. Aquele que possui a virtude é uma pessoa boa. Em certa interpretação, a virtude pode ser entendida como um traço do caráter que se manifesta de forma excelente. Ela pressupõe que o indivíduo esteja disposto a assimilá-la. Precisa ter a razão predisposta a aceitar a virtude, no sentido de uma razão considerada para a ação. Dessa forma, uma sabedoria prática é necessária para se agir de modo virtuoso e isso se adquire com a experiência (HURSTHOUSE; PETTIGROVE, 2016). Em outras palavras, as virtudes são hábitos que ao longo do tempo levam a pessoa à *eudaimonia*, enquanto os vícios afastam a pessoa dessa condição de vida (WIGHT, 2015).

Para se atingir a *eudaimonia* são postuladas por Aristóteles quatro virtudes, denominadas cardeais, pois elas são a base para as demais: temperança, coragem, prudência e justiça. Já para Tomás de Aquino, que faz a síntese da filosofia aristotélica com o cristianismo, apresenta também as virtudes teologais, que são atribuídas ao espírito, visão que será detalhada de forma mais clara adiante. São

elas: fé, esperança e caridade. As virtudes não devem ser praticadas de forma isolada, mas sim juntas de forma harmônica. Sendo assim, entende-se, de acordo com o filósofo medieval, que quem possui essas sete virtudes é considerado uma pessoa de bom caráter. Isso não deriva dos resultados que advém da posse delas, mas pelo bem que lhes é intrínseco (WIGHT, 2015).

**QUADRO 6 - VERTENTES DENTRO DA ÉTICA DAS VIRTUDES**

Vertente	Característica
Baseada no agente e exemplarista	Agir de acordo com motivações, disposições ou um exemplo virtuoso.
Centrada no alvo	Atingir os objetivos dentro de um determinado campo da virtude.
Platonista	Libertar-se do ego.
Eudaimonista	Viver de modo a atingir a felicidade plena.

FONTE: O autor (2018)

A ética das virtudes remonta a Grécia antiga, mas ao longo do tempo, perdeu espaço tornando-se uma corrente marginal. De acordo com Wight (2015 p.51), o último filósofo europeu adepto da ética das virtudes foi Adam Smith, sendo que os demais seguiram as linhas que estavam relacionadas com o pensamento de Kant e Bentham. Na visão do autor escocês não é o cálculo racional que vai definir o comportamento moral de uma sociedade, mas sim os **sentimentos morais** que ela cultiva. Assim, Smith segue uma linha da ética das virtudes, mas mais focada no agente e não uma linha eudaimonista. Ele também postula que há aquilo que é intrinsecamente bom e aquilo que é instrumentalmente bom. As virtudes são boas em si, já o auto-interesse esclarecido, uma habilidade que a pessoa tem em busca de um propósito, é bom pelo seu caráter instrumental, sendo assim, de ordem inferior à virtude (WIGHT, 2015).

No entanto, Wight (2015) aponta que houve uma retomada da ética das virtudes a partir da segunda metade da década de 1950. Foi Elizabeth Anscombe (1919-2001), filósofa britânica, que trouxe novamente à tona a ética das virtudes com o seu artigo *Modern Moral Philosophy* (ANSCOMBE, 1958), época em que o campo ético era majoritariamente disputado pelo utilitarismo e a ética deontológica. Nessa linha, foi apresentada a crítica de que o sentido da vida ser ditado por uma

ideia de "ser racional" ou então de um resultado em termos de felicidade são visões pobres. A ética das virtudes estaria alinhada com propósitos que se deparam com uma finalidade natural ou própria da humanidade. Ela se preocupa com um equilíbrio entre as qualidades necessárias para se atingir este fim (WIGHT, 2015).

Contudo, a retomada dessa corrente moral não resultou em uma abordagem homogênea. Jonathan J. Sanford (2015) expressa que a ética das virtudes contemporânea difere da ética das virtudes aristotélica. Essa última, que se pode chamar de ética das virtudes clássica, não remete somente a Aristóteles, mas engloba Platão (428-348 a.C.), os estoicos<sup>6</sup>, Agostinho de Hipona (354-430), Tomás de Aquino, Peter T. Geach (1916-2013), Alisdair MacIntyre, a própria Anscombe, Ricardo Crespo, entre outros. A diferença é que a ética das virtudes contemporânea segue a linha das outras filosofias morais modernas (ética deontológica e consequencialismo) que são voltadas para a ação certa a ser tomada, tal que se pautam em regras para o agir com base em elementos do caráter e de virtude. Assim, ela estabelece parâmetros para definir se uma ação é certa ou errada. Já a ética das virtudes clássica não tem como ênfase a decisão correta, mas o tipo de vida que se deve levar. Ela não está baseada em regras, mas no florescimento, na *eudaimonia*, tal que uma ação não é vista como certa ou errada, mas sim se é boa ou ruim. As principais diferenças entre as duas abordagens estão resumidas no Quadro 7:

**QUADRO 7 - DIFERENÇAS DE ABORDAGEM NA ÉTICA DAS VIRTUDES**

	<b>Clássica</b>	<b>Contemporânea</b>
<b>Pergunta</b>	Como devo viver?	O que devo fazer?
<b>Parâmetros</b>	Vida boa ou ruim	Ação certa ou errada
<b>Ênfase</b>	Florescimento/ <i>eudaimonia</i>	Definição de regras

FONTE: O autor (2018)

<sup>6</sup> O estoicismo foi uma escola filosófica grega, fundada por Zeno de Cítio (380 a. C.) que enfatizava a virtude e o homem virtuoso sendo o único capaz de atingir a felicidade. Isso se dá como forma de libertação das coisas exteriores, tal que se conquiste o domínio de si próprio (SANTOS, 1965). Isso deve estar de acordo com uma harmonia e equilíbrio que derivam do ordenamento do próprio cosmos, que era visto como um todo orgânico regido por um princípio vital (JAPIASSU e MARCONDES, 2006).



Uma das principais críticas à ética das virtudes está no fato de que não há consenso sobre o que se define por "caráter", assim como em relação às formas de percebê-lo e apontá-lo em uma personalidade de forma objetiva. Ainda, argumenta-se que as ações (virtuosas ou não) acabam por serem tomadas com base em outro tipo de motivação que não esse conceito pouco definido, o caráter, e que, portanto, a ética das virtudes seria uma psicologia de senso comum (WIGHT, 2015). Ao mesmo tempo é difícil definir um conjunto, um rol de quais são as virtudes e quais são os vícios definitivos. De certo modo, essa definição pode ser considerada muito contingencial ou contextual, o que faria da ética das virtudes um tipo de teoria moral relativista ou não universalizável. Por último, como citado, há um problema ao se aplicar o conceito de virtudes para avaliar organizações, estruturas e situações (STAVEREN, 2009).

### 3.3.1 Adendo: a ética das virtudes na perspectiva de Tomás de Aquino

É comum encontrar argumentações de que a ética cristã está encaixada dentro de uma perspectiva deontológica, como já se apontou acima. Isso se dá principalmente pela visão casuística<sup>7</sup> da conduta moral tentando se adaptar aos mandamentos divinos presentes no decálogo. No entanto, a moral católica nem sempre pode ser percebida de forma única, como observa Servais-Théodore Pinckaers (2015). Segundo o autor, atualmente são três visões morais distintas que se apresentam no pensamento católico. Uma delas teve origem a partir do século XIV com influências do nominalismo<sup>8</sup>, sendo definida como “**moral de manual**”. Ela enfatiza a casuística de acordo com as regras, definindo o que seria ou não um pecado em tal situação, tal que se identifica com uma ética deontológica pela ênfase na obrigação, permissão e proibição. Outra visão, que se tornou mais difusa após as

---

<sup>7</sup> Casuística aquilo que se refere a aplicação dos princípios éticos em casos particulares que tem por finalidade resolver “casos de consciência” nos quais a decisão a ser tomada de acordo com as normas morais ou religiosas não é clara (ABBAGNANO, 2007).

<sup>8</sup> O nominalismo medieval se inicia com o teólogo e filósofo escocês, membro da Ordem Franciscana, João Duns Escoto (1266-1308), mas teria tomado um formato mais definido com Guilherme de Ockham (1285-1347), também franciscano (GILLESPIE, 2008). A ideia básica era que as palavras deveriam ser vistas como meros nomes usados para expressar sistemas de classificação opcionais, sem bases naturais ou metafísicas. Palavras e expressões eram apenas sinais e não realidades universais (MACHAN, 2000). Tudo o que é um universal, para os nominalistas, é mera ficção, e o que existe é somente o individual, o particular (GILLESPIE, 2008).

interpretações do Concílio Vaticano II (1961-1965)<sup>9</sup>, com os chamados “**reversionistas**”, foca na ponderação de atos com resultados bons e maus, pautada pelo que chamam de análise pré-moral da consciência<sup>10</sup>. Essa linha está mais identificada com o consequencialismo. A terceira versão seria a da moral católica baseada na “**bem-aventurança**”, sendo esta definida pela busca da **excelência** no amor a Deus, de tal modo que a moral procura conduzir o ser humano à **felicidade plena** (PINCKAERS, 2015). Esta última tendência estaria alinhada com o que se definiu acima como Ética das Virtudes.

Então, descrevendo melhor a visão de Tomás de Aquino, Bernardo Veiga (2017) aponta a sua ética como sendo uma ética das virtudes, alinhada com a visão de Aristóteles, mas com os devidos acréscimos de elementos da fé cristã. Assim, é uma abordagem moral que vem a compor a terceira corrente ética no catolicismo, como foi apresentada acima. Para entender melhor isso, é preciso compreender que Tomás de Aquino apresentava o sentido da vida humana não somente como pautado por seguir regras para merecer um prêmio posterior (vida eterna), mas tal que o fim último do homem seria a **bem-aventurança**, o que ele iguala à felicidade (VEIGA, 2017).

Contudo, diferente da ideia de *eudaimonia* de Aristóteles, que o autor grego expressa como algo próximo a uma felicidade natural<sup>11</sup>, relacionada à sociedade em que vive o indivíduo, a visão de Tomás de Aquino se volta para uma **felicidade sobrenatural** que está em Deus, fora da natureza humana. Na visão do filósofo grego a *eudaimonia* não está ao acesso de todos, mas somente daqueles que possuem os meios necessários. Já para o filósofo medieval, a bem-aventurança está acessível para todos que se empenham verdadeiramente na sua busca. Assim, apesar de essa felicidade relacionar-se com o sobrenatural, o ser humano

---

<sup>9</sup> O Concílio Vaticano II foi um Concílio Ecumênico, ou seja, que envolve toda a Igreja Católica representada pelos bispos, que procurava dar continuidade às discussões iniciadas no Concílio Vaticano I (1869-1870) que havia sido suspenso após a união dos Estados Pontifícios à Itália. O Vaticano II teve como objetivo debater o papel da Igreja Católica em relação ao mundo moderno e os desafios que pastorais que ela enfrentava frente as mudanças culturais e políticas que vinham acontecendo nos últimos dois séculos.

<sup>10</sup> Análise pré-moral da consciência seria a ponderação dos resultados dos atos, o que está, em certa medida, distanciado da própria ação. Assim, uma ação só é moral quando aceito pela vontade, ou seja, um cálculo das proporções entre as consequências boas e más é somente um ato preliminar não tendo valor moral (PINCKAERS, 2015).

<sup>11</sup> A felicidade natural não pode ser confundida como uma felicidade equivalente a de um animal irracional, mas é algo que Aristóteles aponta como superior a uma mera satisfação das necessidades vitais.

necessitaria fortalecer a sua própria natureza, ou seja, conquistar as virtudes para que essa felicidade transcendente fosse alcançada. Dentro disso, o agir autônomo e livre é um passo, uma condição para a bem-aventurança. Em Aristóteles a felicidade natural é o fim da vida humana, o bem mais elevado; mas, para Tomás de Aquino, ela é apenas um meio, uma condição para se atingir a felicidade perfeita (VEIGA, 2017).

Na visão do filósofo medieval, a **ação humana** é voluntária quando está em conformidade com a **razão**. Ele descreve que a razão conhece o fim para o qual o ser humano se dirige e investiga os meios para se chegar até ele. Assim, há a capacidade da deliberação, com a qual o homem considera as possibilidades de ação, para, a partir disso, escolher livremente uma delas. Tal escolha, associada ao juízo da razão, é sempre um ato da vontade, que é o centro do ato humano. A moralidade é fruto dessa livre escolha, do livre-arbítrio. Na realidade, a escolha precisa ser por livre-arbítrio para ser moral. Uma escolha forçada, coercitiva não pode ser moral porque simplesmente não pode ser escolha. Nisso se dá a escolha de um bem, daquilo que está alinhado conforme a razão, ou de um mal, o que é contrário à razão. A escolha do mal é sempre um ato falho, no qual se escolhe um bem aparente, mas que não o é de fato. Dessa maneira, tem-se uma ética voltada para o agir, que deve estar de acordo com a razão, de forma que essa venha a regular a vontade humana (VEIGA, 2017).

Veiga (2017) ainda pontua que a ética de Tomás de Aquino não se resume só ao fato de a ação estar voltada para o bem ou para o mal, mas isso deve se dar de acordo com a felicidade. Assim, é preciso ter uma disposição para se agir bem, e que esteja de acordo com uma vida feliz. Nesse ponto, insere-se o papel do hábito, que é uma disposição adquirida voluntariamente mediante repetição. No entanto, o hábito pode se dar em função de agir bem, mas também de agir mal. Se ele está em harmonia com a natureza humana, com o que se diz a reta razão, esse hábito é a virtude, se está em desarmonia, entende-se como sendo um vício (VEIGA, 2017).

Ao fim e ao cabo, com o que foi dito acima, acabou-se em uma ética das virtudes em que é, portanto, necessário definir o rol de virtudes e seus conteúdos. Há virtudes relacionadas ao aspecto prático da vida, as **virtudes morais**<sup>12</sup>, e

---

<sup>12</sup> As principais virtudes morais são a temperança, fortaleza e justiça (VEIGA, 2017).

aquelas que se relacionam ao campo contemplativo, que são as **virtudes intelectuais**<sup>13</sup>. Existem duas virtudes relacionadas a esses dois pontos que são prioritárias, sem as quais o agir moral não pode acontecer<sup>14</sup>: a virtude da prudência e a virtude do intelecto (VEIGA, 2017).

Outro ponto importante para se entender a ética cristã tomada na perspectiva de Tomás de Aquino é a ideia de uma lei divina, a qual não estava presente em Aristóteles, pois ele não tinha a concepção da Providência cristã (para o filósofo grego, a divindade era indiferente á felicidade humana) (VEIGA, 2017).

De forma geral, no quadro a seguir é possível ver de forma resumida algumas das diferenças mais importantes entre a ética das virtudes de Aristóteles e de Tomás de Aquino:

**QUADRO 8 - DIFERENÇAS ENTRE A ÉTICA DE ARISTÓTELES E DE TOMÁS DE AQUINO**

<b>ARISTÓTELES</b>	<b>TOMÁS DE AQUINO</b>
<i>Eudaimonia</i>	Bem-aventurança
Felicidade plena como felicidade natural	Felicidade plena como sobrenatural
Felicidade natural é um fim	Felicidade natural é só um meio para a felicidade sobrenatural
Divindade é indiferente à felicidade humana	A Providência divina guia aqueles que buscam a bem-aventurança
Virtudes naturais	Virtudes naturais e teológicas
Felicidade é possível para alguns	Felicidade é possível para todos

FONTE: O autor (2018)

A lei é dividida em lei divina, lei natural e lei humana. A primeira se mostra como a razão ordenadora do próprio Deus. A lei natural é a participação da lei divina na criatura racional, que procura guiar o ser para a sua própria natureza e, portanto,

<sup>13</sup> As virtudes intelectuais são a arte, a ciência, a prudência, sabedoria e o intelecto (VEIGA, 2017).

<sup>14</sup> Quando as paixões estão desordenadas, de maneira que o apetite está contrário à razão, a prudência fica desorientada. Por isso existem virtudes que regulam as paixões para que a razão possa estar orientada para o fim reto. As virtudes morais levam o homem a atingir todo o potencial do seu ser. Já as virtudes intelectuais não causam uma boa ação, apenas produzem a sua potência, ou seja, possibilitam que ela venha a acontecer. Contudo, a vontade dirige o próprio intelecto e as potências humanas, de tal modo que só se pode dizer que um homem é bom se tem boa vontade. As virtudes cardeais ajudam o ser humano a ser mais excelente, tal que possibilitam agir segundo a razão, ordenando as paixões. Entre as virtudes cardeais se tem três virtudes morais, que são a temperança, fortaleza e a coragem, e uma virtude intelectual, a prudência (VEIGA, 2017).

para a felicidade. Já a lei humana compõe-se de práticas estabelecidas que procuram transcrever a lei natural de forma positivada (VEIGA, 2017). Assim, se manifestam os direitos e deveres dos homens.

A virtude é parte da lei natural, tal que é a maneira do homem estar alinhado à própria natureza, ou seja, ao seu próprio bem. É preciso entender que a lei natural pode (e deve) ser compreendida pela razão humana. Ela aponta para o que deve ser feito para que o ser criado esteja alinhado com o seu fim. Os seus princípios comuns são os mesmos para todos os homens, mas quando ela é aplicada enquanto lei humana pode se diferenciar por diversos motivos, como má compreensão, desordem das paixões e costumes. Assim, de certo modo, essa moralidade de virtudes se universaliza, pois nem todos os costumes e paixões estariam de acordo com ela. O papel da lei é estimular a virtude e coibir os vícios, ainda que não de forma estrita, guiando assim o ser humano para a excelência, ou seja, a felicidade. Além disso, Veiga aponta que

[u]m estudo ético que desprezasse totalmente a noção de lei careceria do âmbito comunitário humano e poderia se centrar apenas na dimensão singular, ocasionar certo individualismo e diminuir a importância de todo o governo sobre a felicidade. (VEIGA, 2017 p. 94).

Então, a atividade externa, que ordena a ação humana é determinada pelas virtudes morais juntamente com a prudência. Isso em Tomás de Aquino é sempre colocado dentro de uma perspectiva dual, que pressupõe a existência de um corpo e de uma alma, assim como de virtudes naturais e virtudes teologais, uma felicidade imperfeita e uma felicidade perfeita. Essa ética da vida ativa é realizada nesta vida e só pode ser entendida a partir de uma visão mais ampla, tal que se entende que os bens criados não são fins em si mesmo, mas estão orientados para uma felicidade perfeita, participando dessa por certa semelhança. De tal forma se dá a felicidade que se atinge através da prática das virtudes, orientada pela lei natural, que participa da lei divina (VEIGA, 2017).

Dessa maneira, Tomás de Aquino, por meio da ideia da lei, entende a necessidade das obrigações morais, mas de forma que estas estejam subordinadas

à prática das virtudes, que por sua vez é um instrumento para a felicidade. Ou seja, a ênfase da moral católica não está na obrigação (PINCKAERS, 2015). Por isso, quando se tenta incluir a moral católica numa perspectiva deontológica, se toma apenas um aspecto dela. Concebê-la a partir da ética das virtudes, mesmo que de forma distinta da ética das virtudes contemporânea, é uma visão que nos parece mais completa. Isso é de grande importância para que se possa entender a perspectiva moral presente na Doutrina Social Católica, que será analisada na próxima parte da dissertação.

\*\*\*\*\*

Certos elementos das três principais correntes éticas foram descritos de forma breve aqui nessa parte do trabalho. O quadro a seguir resume algumas características das teorias morais apresentadas.

**QUADRO 9 - CARACTERÍSTICAS DAS CORRENTES ÉTICAS**

	<b>Deontologia</b>	<b>Consequencialismo</b>	<b>Virtudes</b>
<b>Ênfase</b>	Obrigações / Proibições	Resultados	Felicidade / <i>Eudaimonia</i>
<b>Parâmetros</b>	Certo - Errado	Bom – Ruim	Excelência - Insuficiência/Excesso
<b>Diretriz</b>	Princípios universais	Eficiência	Virtudes
<b>Manifestação</b>	Normas	Cálculo	Hábito

FONTE: O autor (2018)

## 4 AS ENCÍCLICAS SOCIAIS, A MORALIDADE E O LIBERALISMO ECONÔMICO

Nas partes anteriores do trabalho foram definidos os elementos principais que compõem por afinidade eletiva entre si o liberalismo econômico e foram expostas as três principais correntes éticas, tal como entende a filosofia da atualidade. Agora, procede-se à análise das Encíclicas com a finalidade de encontrar elementos do liberalismo econômico (ou contra ele), bem como das três vertentes morais. A análise dos documentos é feita em ordem cronológica.

### 4.1 RERUM NOVARUM

A encíclica *Rerum Novarum* (em português, “Das Coisas Novas”) foi escrita por Leão XIII (vida: 1810-1903; pontificado: 1878-1903) e publicada em maio de 1891. O contexto em que ela foi escrita parecia clamar por esclarecimento doutrinário no campo social. Eram tempos de conflito, incertezas e rumores que vinha a cabo da consolidação dos grandes monopólios e do capitalismo industrial moderno.

O período na Europa era de conflito entre capital e trabalho. Ao longo do século XIX o protecionismo do mercantilismo foi dando espaço para uma economia mais aberta, que incorporava os elementos defendidos pelo liberalismo econômico. Foi uma época em que as produções artesanais passavam a ser substituídas pelas máquinas das fábricas. O avanço tecnológico também reduzia na agricultura o número de trabalhadores necessários para realizar uma atividade que outrora precisava de diversas pessoas para que fosse feita. Esses trabalhadores acabavam sendo realocados para a indústria crescente. Isso gerava mudanças e necessidade de adaptação para as pessoas (FRIEDEN, 2008). Além disso, a encíclica foi escrita dentro do período da Grande Depressão de 1873-1896 que colocou em cheque a

ideia do livre-comércio predominante até então, pois trouxe uma queda nos preços que afetou os rendimentos, enquanto as dívidas se mantinham no mesmo patamar, gerando assim incerteza e descontentamento (FRIEDEN, 2008).

O Papa Leão XIII inicia a encíclica fazendo referência a uma sede de novidades que se apoderou da sociedade e chegou também na esfera da economia social. Só que, apesar do progresso econômico e tecnológico, se deu também uma grande desigualdade, havendo um vasto número de miseráveis frente a uma quantidade bastante pequena de pessoas muito ricas. Nesse sentido, se dá também uma alteração das relações entre patrões e empregados, havendo uma divisão na sociedade. Assim, aponta o pontífice, surge uma confusão ao se definir direitos e deveres entre a relação dos ricos e do proletariado, os quais podem ser representados pela relação do capital e trabalho. O Pontífice aponta que, aproveitando dessa situação conturbada, "homens turbulentos e astuciosos" vinham com ideias distorcidas gerando um clima de conflito na sociedade (LEÃO XIII, 1891 p.2).

Naquilo que se refere ao **sistema econômico**, Leão XIII condena o socialismo através de uma perspectiva deontológica, afirmando que a supressão da propriedade (LEÃO XIII, 1891 p.2) viola um direito natural (LEÃO XIII, 1891 p.6). Ao mesmo tempo, condena esse sistema pelo fato de resultar em uma administração totalitária que corrompe o papel do Estado e que submete os cidadãos à servidão (LEÃO XIII, 1891 p.6). Mais ainda, agora a partir de uma argumentação consequencialista, avalia que o socialismo pretendia estabelecer uma sociedade utópica (LEÃO XIII, 1891 p.6), a qual nunca será atingida, baseada na igualdade de riqueza (LEÃO XIII, 1891 p.2 e 7), o que resultaria apenas em miséria para os operários (LEÃO XIII, 1891 p.6). Outro ponto abordado é que tal visão incitaria o ódio (LEÃO XIII, 1891 p.2), trazendo a discórdia para a sociedade, criando um estado de conflito (LEÃO XIII, 1891 p.6). Esses seriam elementos ligados a vícios, que se contrapõem às virtudes.

Por outro lado, o Papa não condena o capitalismo, mas faz duras críticas ao **sistema econômico liberal** (de fato, não usa na encíclica o termo "capitalismo"). Ele aponta que tal forma de conceber a economia apresenta maus resultados por deixar também os operários na miséria, e por concentrar a produção e o comércio nas mãos de poucos (LEÃO XIII, 1891 p.2), elementos que se inserem em uma visão consequencialista. Ainda considera que, da mesma forma que no socialismo, os



operários ficam submetidos a uma condição servil (LEÃO XIII, 1891 p.2), o que é uma crítica a partir de uma visão deontológica ligada à ideia de violação de direitos da pessoa. Pode-se inferir que, a partir da ética das virtudes, a encíclica se refere ao capitalismo de forma negativa por dar asas a vícios como a “ganância e insaciável ambição” (LEÃO XIII, 1891 p.2), além de estimular uma “usura voraz” (LEÃO XIII, 1891 p.2), que seriam ligados a vícios muito claros na doutrina cristã.

Leão XIII apresenta a **propriedade** de forma positiva como sendo de direito natural (LEÃO XIII, 1891 p.3), incutindo uma justificação a partir de uma perspectiva deontológica ligada a uma concepção de lei natural. Ainda nessa linha, aponta que a divisão dos bens de acordo com a propriedade está conforme a natureza (LEÃO XIII, 1891 p.4). Ela seria fruto do trabalho do ser humano empregado em um bem móvel ou imóvel que não se consome após o uso (LEÃO XIII, 1891 p.3). Essa é exatamente a versão de Locke de justificação do direito de propriedade. Entende-se também que a partir de aspectos consequencialistas, o Papa expõe que a propriedade vai ao encontro do bem comum e traz bons frutos á sociedade (LEÃO XIII, 1891 p.4). Ela possibilita a satisfação das próprias necessidades (subjetivamente consideradas) e dá oportunidade para que outro que não a possui possa exercer também o seu trabalho, usufruindo aquilo que não lhe é próprio (LEÃO XIII, 1891 p.4). A propriedade também é um meio que leva a uma distribuição mais equitativa dos bens, de forma que o operário pode também usufruir do fruto do seu trabalho (LEÃO XIII, 1891 p.20), com a ressalva de que isso acontece apenas quando ele recebe uma remuneração adequada. Ainda pode deixar aquilo que possui para os seus filhos, de modo que estes podem iniciar a vida em melhores condições (LEÃO XIII, 1891 p.5). A propriedade ajuda a apaziguar a desordem (LEÃO XIII, 1891 p.20), trazendo uma convivência mais pacífica para a comunidade (LEÃO XIII, 1891 p.20). Além do mais, percebe-se que a propriedade tem uma relação com a ética das virtudes, pois estimula o trabalho e a industrioseidade do homem (LEÃO XIII, 1891 p.20), sendo fruto de uma vida frugal e laboriosa (LEÃO XIII, 1891 p.3). A cobiça é o vício que leva ao desejo de violar a propriedade de outro (LEÃO XIII, 1891 p.4).

Contudo, o documento apresenta, por meio de uma argumentação que se entende como pautada na deontologia, pois está calcada em direitos e deveres. Há referência entre uma “diferença entre justa posse das riquezas e o seu legítimo uso” (LEÃO XIII, 1891 p.10), de forma que o uso da propriedade não é de caráter neutro.

Ainda, o autor sustenta que ninguém em si é mais ou menos digno por estar sujeito à fartura ou a escassez. Assim, a **neutralidade moral** do uso dos bens é descartada pelo Pontífice (LEÃO XIII, 1891 p.10). Ele aponta elementos como a ganância que se manifesta numa usura voraz. Leão XIII descreve que uso dos bens de forma adequada leva à virtude. Isso se mostra pelo fato que mesmo em uma condição de fartura pode-se cair na corrupção, enquanto em uma situação de escassez a pessoa pode também vir a se tornar mais virtuosa (LEÃO XIII, 1891 p.10). Dessa forma, verifica-se uma defesa do uso dos bens por meio da ética das virtudes.

A ideia de uma **igualdade** econômica é criticada, pois cada pessoa tem diferentes características que levam a diferentes condições. Em certa medida, a desigualdade é natural. Contudo, quando é exacerbada, de modo que alguns se encontram na miséria, ela mostra que há um problema (LEÃO XIII, 1891 p.7). Além da condição ruim dos mais pobres, tal fato leva ainda à desordem. Por isso é importante menos desigualdade entre as pessoas, pois favorece a harmonia social (LEÃO XIII, 1891 p.20). Tal abordagem se dá com base em elementos consequentialistas, pois enfatiza o resultado ruim da desigualdade.

As valorações dadas pelo **mercado** nem sempre devem pautar as decisões, de acordo com o documento. A definição do salário é algo que vai além do que se estabelece por comum acordo entre as partes. O trabalho não pode ser considerado como se avaliam os outros insumos. Ele é um elemento que possui uma dignidade em si mesmo (LEÃO XIII, 1891 p.8) de tal forma que não se pode especular nem aproveitar da condição de miséria para tirar vantagem sobre o operário (LEÃO XIII, 1891 p.9). O Papa expressa que o trabalho tem duas dimensões: a pessoalidade e a necessidade. A primeira infere de quem exerce o trabalho, que é pessoa, que possui a sua liberdade de exercer de acordo como lhe apetece e de que o trabalho é sua propriedade. A última visão se refere ao fato de que esse elemento serve para o sustento do trabalhador e da sua família, de tal forma que é contra a justiça estabelecer um salário abaixo desse nível (LEÃO XIII, 1891 p.19). Tais elementos são postulados com base em características éticas deontológicas relacionadas à dignidade e princípios. Ainda se entende que o operário não pode ser exposto a condições degradantes, pois, além dos danos físicos, corrompem o caráter (LEÃO XIII, 1891 p.9). Outro argumento usado é que o salário de um trabalhador honrado e honesto (LEÃO XIII, 1891 p.19) deve ser tal que possa oferecer o sustento da família e proporcione-a a possibilidade de exercer as virtudes (LEÃO XIII, 1891 p.20).

Então, a ética das virtudes também se faz presente na argumentação do documento no que cabe a definição do salário.

O Pontífice enfatiza o papel da **justiça** comutativa, tal que os proletários devem cumprir com os contratos que se comprometeram e os patrões devem respeitar os empregados pela sua dignidade de seres humanos (LEÃO XIII, 1891 p.8), o que mostra um caráter deontológico da argumentação com ênfase na perspectiva do paciente, ou seja, a dignidade do trabalhador. Contudo, esse não é o único aspecto das relações. A propriedade, como já observada, é defendida no documento, mas o seu uso deve ser feito de modo adequado (LEÃO XIII, 1891 p.10). Dessa forma, existe também um caráter distributivo que aponta que o supérfluo deve ser usado para ajudar os demais (LEÃO XIII, 1891 p.10). Isso não é um dever de justiça estrita (salvo quando há uma necessidade extrema), tal que não diz respeito à aplicação da justiça humana, mas é um dever de caridade (LEÃO XIII, 1891 p.11). Aqui, apesar de empregar o uso da virtude da justiça e da caridade, isso se dá num sentido de dever, ou seja, mantém uma abordagem deontológica na perspectiva do agente do argumento moral com ênfase na obrigação.

As **relações sociais** são postas de forma que o ser humano tem uma propensão natural à sociabilidade (LEÃO XIII, 1891 p.23). Isso favorece bons resultados, como a defesa contra as dificuldades, aumento dos bens materiais e também dos bens espirituais. Tal ideia se dá com ênfase nos resultados, o que se relaciona a uma perspectiva consequencialista. Sendo assim, a sociabilidade tem também o seu caráter de divisão do trabalho. No entanto, não se resume a isso, pois existem elementos de virtudes como a caridade que entram em pauta (LEÃO XIII, 1891 p.11), tal que é possível incluir esse elemento também numa abordagem da ética das virtudes.

O bem de uma sociedade não pode ser conduzido pelo **auto-interesse**. Apesar de que, nas relações entre as pessoas, cada um fazer o que lhe cabe não é visto como um mal, o fim da sociedade deve sempre ser Deus. Isso só se atinge por meio das virtudes que levam o ser humano à excelência (LEÃO XIII, 1891 p.13). Aqui se insere também a prática da caridade. Então, o motor para buscar uma sociedade melhor não pode ser ações auto-interessadas, mas a primeira ação a ser tomada é buscar a restauração dos costumes cristãos, pois sem eles os resultados não podem ser salutares. Dessa forma, é possível alimentar nos ricos e pobres a caridade cristã, "a senhora e rainha de todas as virtudes" (LEÃO XIII, 1891 p.26). A

caridade "é o antídoto mais seguro contra o orgulho e o egoísmo do século" (LEÃO XIII, 1891 p.26). Esse ponto mostra que a **ética das virtudes** é um elemento central na argumentação.

Uma ação coordenada entre os homens, que leva a uma condição melhor, é descrita na encíclica. Assim, é apresentada a ideia de que os meios humanos, quando cada um trabalha em harmonia com o outro, fazendo bem aquilo que lhe cabe, é de grande importância para conseguir obter o resultado desejado. A coordenação das causas leva ao êxito das coisas. Essa ação comum reflete a imagem da Providência divina governando o mundo (LEÃO XIII, 1891 p.14). Apesar de não endossar a ideia de que uma coordenação se dá por si e até de criticar uma ideia de **ajustamento automático** (LEÃO XIII, 1891 p.2), não defende que o ordenamento econômico é resultado de um planejamento, designado de forma intencional. Isso se dá porque o Pontífice considera o risco dos vícios a que estão sujeitos os homens e a necessidade das virtudes (LEÃO XIII, 1891 p.26), o que é algo que pode ser incluído dentro de uma abordagem da ética das virtudes.

O documento descreve que o Estado tem por base "[...] não tal governo estabelecido entre tal povo em particular, mas todo o governo que corresponde aos preceitos da razão natural e dos ensinamentos divinos [...]" (LEÃO XIII, 1891 p.14). Nele se aponta que é função da autoridade pública zelar pelo bem comum e que não deve priorizar somente os ricos e desconsiderar os mais necessitados (LEÃO XIII, 1891 p.14). Contudo, o poder público não deve interferir naquilo que não é da sua competência, ou seja, naquilo que cabe aos indivíduos, às famílias e às sociedades intermediárias (LEÃO XIII, 1891 p.15). Essas têm a sua importância para o bem comum (LEÃO XIII, 1891 p.21 e 22) e se sustentam na sociabilidade do homem (LEÃO XIII, 1891 p.22). Sendo assim, a intervenção do Estado só é legítima quando uma sociedade intermediária atenta contra a justiça, contra a dignidade ou contra a própria sociedade civil (LEÃO XIII, 1891 p.22). É seu papel mediar negociações em que uma das partes se encontra em desvantagem, como é o caso do trabalhador no que cabe ao salário, quando a associação de operários não é capaz disso (LEÃO XIII, 1891 p.20). No entanto, essa **intervenção do poder público** deve ser realizada de tal forma que o próprio Estado ao agir não viole os direitos dos cidadãos (LEÃO XIII, 1891 p.22). Leão XIII expressa que o Estado é feito para o homem e não o homem para o Estado, pois antes da existência dessa instituição, o homem já tinha como garantido o direito a vida e a existência (LEÃO XIII, 1891 p.4). Tais pontos

impõem critérios deontológicos que se refere a obrigações da autoridade pública e preservação dos direitos dos cidadãos.

Contudo, a ação do Estado também se pauta por argumentos com base nos resultados. Assim, a **intervenção estatal** vem no sentido da busca do bem comum. O Papa descreve que em momentos de dificuldades, os ricos têm bens pra poder se precaver, enquanto os operários ficam mais expostos, de modo que o Estado tem o papel de proteger os que mais necessitam (LEÃO XIII, 1891 p.16). Da mesma forma, o poder público deve suprimir greves abusivas que atentam contra o bem comum (LEÃO XIII, 1891 p.17). A intervenção nas sociedades intermediárias deve ser feita quando causam prejuízo aos demais, ou seja, quando vão contra o bem comum (LEÃO XIII, 1891 p.15). Não deve ser imposta uma taxação excessiva que venha a impedir a propriedade de oferecer os resultados positivos (LEÃO XIII, 1891 p.20). Tais elementos são pautados por uma perspectiva consequencialista. Contudo, são elementos secundários e não compõem o cerne da moralidade referente ao Estado.

Assim, Leão XIII aponta que tanto a sociedade quanto as instituições devem estar voltadas para o fim último, que é a excelência humana, a qual leva o homem a Deus (LEÃO XIII, 1891 p.12). Ainda expressa que as intervenções das instituições humanas não são capazes de substituir o papel da caridade cristã, que é uma virtude sobrenatural (LEÃO XIII, 1891 p.13). Dessa forma, entende-se que o papel do **Estado** deve estar sob uma perspectiva da excelência, ou seja, de uma moralidade sustentada nas virtudes.

A ideia de prosperidade, na visão de Leão XIII, não engloba um sentido materialista e hedonista. O progresso não pode ser medido somente em termos materiais, mas nele incluem-se os costumes puros, boas relações, a justiça, encargos públicos divididos de forma equitativa e moderada, ou seja, “todas as coisas que se não podem aperfeiçoar, sem fazer subir outro tanto a vida e a felicidade dos cidadãos” (LEÃO XIII, 1891 p.14). Isso deve ter em conta que a excelência é o fim último do ser humano (p.13). Então, ele aponta que a dignidade humana não está na riqueza nem na pobreza, mas na virtude (LEÃO XIII, 1891 p.11). Tais argumentos rejeitam o **hedonismo** e mostram o predomínio da ética das virtudes naquilo que se refere à ideia de prosperidade.

Sendo assim, entende-se que a *Rerum Novarum*, apesar de condenar do sistema socialista, não está alinhada com o liberalismo econômico, pois nela Leão XIII faz duras críticas ao sistema econômico liberal. Contudo, no documento há uma

defesa enfática da propriedade privada como sendo de direito natural e útil para a sociedade. Por outro lado, distingue a justa posse de um uso legítimo dos bens, tal que a argumentação se mostra incompatível com uma visão de neutralidade moral no uso dos bens. Ainda que coloque a igualdade econômica como algo utópico e a desigualdade entre os homens como sendo natural, uma desigualdade extrema é algo que não deve ser tolerado. As decisões econômicas não podem ser pautadas simplesmente com base na valoração de mercado, principalmente no que se refere ao salário, pois esse possui o aspecto de ser necessário para a manutenção da vida do trabalhador. Ainda que enfatize a importância da justiça comutativa, do cumprimento dos contratos, a caridade nunca deve ser um elemento alheio à justiça humana. As relações humanas não estão somente de acordo com uma divisão do trabalho, mas a sociabilidade é mostrada como um elemento natural para o homem. O egoísmo é um problema, tal que uma sociedade deve ser pautada também por elementos de caridade e não só pelo auto-interesse. A ideia de ajustamento automático da economia, outro ponto que forma o liberalismo por afinidade eletiva, é criticada na encíclica, mas não se fala de um desígnio intencional do homem e sim de uma coordenação harmoniosa. A intervenção estatal é posta como algo bom quando vem na busca do bem comum, principalmente na ajuda dos que estão mais vulneráveis a infortúnios. Contudo, o Papa a expõe com grandes ressalvas e com uma capacidade limitada, tal que a caridade cristã tem um papel de grande importância para a sociedade. Também a felicidade humana é posta no documento como algo que se entende como incompatível com o hedonismo, rejeitando mais uma afinidade eletiva do liberalismo econômico.

De modo geral, percebe-se que os resultados não são o elemento central da argumentação de Leão XIII, aparecendo somente de forma secundária na maioria dos pontos, tal que a ética utilitarista da visão econômica do liberalismo não é endossada. Os elementos deontológicos aqui são enfatizados, mas de tal forma que apontam para a excelência humana, mostrando que estão sob uma perspectiva mais geral da **ética das virtudes**. Ainda é perceptível a ênfase dada no documento à caridade cristã, a apresentação de uma ideia de bens espirituais como sendo superiores aos naturais e Deus é posto com o fim último das ações. Isso mostra claramente que a ética apresentada por Leão XIII é tomista, ou seja, está alinhada com a visão moral de Tomás de Aquino.

## 4.2 QUADRAGESIMO ANNO

Em 1931, o Papa Pio XI (vida: 1857-1939; pontificado: 1922-1939), lançou a carta-encíclica *Quadragesimo Anno*.

O que justifica esse novo documento são as diversas mudanças tecnológicas, econômicas e sociais ocorridas ao longo dos quarenta anos que separam essa publicação da encíclica social *Rerum Novarum*. As empresas, que na segunda metade do século XIX tinham uma estrutura que possibilitava o contato entre os proprietários e empregados, já davam lugar, agora em definitivo e em escala global nunca vista, às grandes multinacionais e oligopólios. As relações se tornavam mais e mais impessoais. Além disso, o acontecimento econômico mais marcante do século XX acontecera quase dois anos antes, a Grande Depressão de 1929. Milhões estavam desempregados (AUBERT, 2003). Em meio a essa situação de dificuldades para os trabalhadores, o fascismo crescia na Itália, ao mesmo tempo em que se propagavam pelo mundo movimentos sindicais de cunho marxista (MISNER, 2004).

Também nessa época, o socialismo já não era apenas uma ideologia, um movimento político radical, como na época da *Rerum Novarum*, mas desde a Revolução Russa de 1917, ele havia se tornado o sistema alegadamente adotado pelo país com maior extensão territorial do mundo. Outros países seguiram, voluntaria ou forçadamente, o caminho da Rússia, que então se tornara União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Como busca do meio-termo, entre um capitalismo que trazia desigualdade, mas ao mesmo tempo grande avanço tecnológico, surgiam socialdemocracias, economias mistas e mais toda uma sorte de novas experiências intervencionistas dentro do sistema primordialmente capitalista. Isso atraía muitos católicos, pois, apesar de manter os elementos ateístas e, em certa medida, contra a propriedade, esses sistemas do meio-termo pareciam se desvincular da ideia totalitária do comunismo-socialismo, sendo uma forma de governo mais aberta ao diálogo frente ao caráter estatista, sem deixar de lado a preocupação com os trabalhadores (AUBERT, 2003).

Foi neste cenário de mudanças, de dificuldades e controvérsias, no qual entre os próprios católicos haviam divergências na interpretação da *Rerum Novarum*, que o Pio XI publica a *Quadragesimo Anno*.

Assim, já no início do documento, Pio XI faz a diferenciação entre os aspectos morais e os aspectos técnicos do mundo social, sendo expressa a ideia de que a Igreja não tem competência sobre esse último (PIO XI, 1931 p.1). Ao mesmo tempo, o Papa rejeita a ideia de que a moral não faça parte da ordem econômica. Ele afirma que as leis econômicas demonstram quais fins são possíveis de serem alcançados, e quais não o são, assim como os meios que devem ser usados para isso.

Mas, segundo o documento, a razão demonstra que a totalidade do ordenamento econômico tem uma finidade prescrita por Deus, o que lhe incute um caráter de moralidade (PIO XI, 1931 p.1). Dessa forma, a *Quadragesimo Anno* nega a **neutralidade moral** das relações econômicas e do uso dos bens (PIO XI, 1931 p.11), e faz isso, como se entende aqui, por uma perspectiva deontológica, uma vez que a ordem econômica deve estar de acordo com uma lei natural prescrita divinamente. Mas as virtudes não ficam de fora do documento, expondo que a degradação do caráter humano que ocorre no mercado é resultado de uma ciência econômica de cunho amoral, que não faz distinção entre as paixões humanas (PIO XI, 1931 p.31). Na mesma linha, aponta que virtudes como a magnificência levariam ao uso das riquezas de tal forma que se promovam atividades lucrativas que ofereçam trabalho digno, realizando um bem para a sociedade (PIO XI, 1931 p.13). Novamente, a Igreja clama pela combinação virtuosa entre trabalhadores e empregadores.

Naquilo que toca à **propriedade**, a encíclica reforça a ideia da propriedade como direito natural. No entanto, ela diferencia o direito de propriedade do uso da mesma. Mencionando o caráter moral do uso dos bens, o Pontífice aponta que a propriedade deve ser usada adequadamente, mas negando que o direito de propriedade se dá somente mediante o seu uso adequado (PIO XI, 1931 p.11). Fica clara, então, a raiz deontológica da garantia da propriedade como direito fundamental. Novamente, combina-se essa perspectiva essencialmente deontológica com a ética das virtudes, pois o documento apresenta que o “reto uso” da propriedade não é dado pela justiça (entendida como o aparato jurídico do Estado), mas por conta de outras virtudes cujo exercício não se atinge por meio de vias jurídicas. O Papa alega que o uso ordenado dos bens reforça o direito de propriedade, pois modera os seus excessos, alimentando a virtude da moderação e, assim, enfatizando ainda mais o seu valor. Finalmente, ainda há um arremate consequentialista nessa questão, pois o documento também aponta que tal direito



(de propriedade) resulta em benefícios tanto para o indivíduo quanto para toda a sociedade (PIO XI, 1931 p.11).

A encíclica também trata de aspectos que julgamos relacionados à **justiça** no sentido comutativo. O uso dos bens deve ser honesto (PIO XI, 1931 p.11) e, ainda, estar sustentada na caridade cristã (PIO XI, 1931 p.25). Dessa forma, a ideia de justiça comutativa deve ser acompanhada também de um aspecto moral voltado para as virtudes. Nesse caso, a virtude moral da caridade.

Na mesma linha, Pio XI aponta para a necessidade de levar em conta a justiça social, em adição à justiça apenas comutativa, nomeando explicitamente a relação entre trabalhador e dono do capital. Essa, pois, também é relação que deve estar pautada pela caridade (PIO XI, 1931 p.25). A existência de uma imensa quantidade de trabalhadores em situação de miséria, enquanto existem “ultra-ricos” (PIO XI, 1931 p.33), que concentram grande parte da riqueza nos mais diversos países, mostra que há, sem dúvida, um problema de justiça social. Novamente em um arremate consequencialista, o Papa chama a atenção para bons resultados da justiça social.

Na encíclica está presente ainda a ideia de que há uma inter-relação, não só entre capital e trabalho, mas entre as diversas atividades exercidas numa sociedade (PIO XI, 1931 p.17). Dentro disso, o documento aponta que devem ser levados em conta tanto o caráter individual como social do ser humano, para que não se recaia nos erros do **individualismo** ou do socialismo (PIO XI, 1931 p.25). A encíclica enfatiza o caminho do meio, a necessidade de se moderar o capitalismo, sem cair nos sistemas socialistas que entendia como totalitários.

Quanto ao **sistema econômico**, o comunismo/socialismo é posto como um sistema cruel, tal que é condenado no documento pelos mesmos motivos que Leão XIII o fez. Contudo, Pio XI se refere a uma forma mais branda do comunismo, aquilo que ele chama de “socialismo mitigado” (PIO XI, 1931 p.26). Tal sistema, conforme explica o Papa, apresenta reivindicações justas que coincidem com reivindicações sociais cristãs. Apesar disso, ele condena esse sistema por violar o aspecto deontológico da propriedade e por ir contra a excelência humana, de forma que estimula o conflito de classes e a violência, e também por ter seu fim último numa busca pela felicidade como se essa fosse um bem material (PIO XI, 1931 p.26 e p.27). O documento não cita de forma direta a palavra “capitalismo”, mas aponta um argumento consequencialista de que o liberalismo se mostrou incapaz de resolver os

problemas sociais, criticando esse sistema (PIO XI, 1931 p.3). Entende-se esse argumento como consequencialista porque se o capitalismo é defendido como meio para a harmonia social, a mitigação da pobreza e o desenvolvimento econômico e social, sua forma pura (ou mais pura) parecia não estar atingindo os propósitos a que se propunha.

A ideia de **igualdade** no seu aspecto econômico não é endossada, mas se faz uma crítica à discrepância entre as condições dos “ultra-ricos” e dos trabalhadores que se encontram na miséria (PIO XI, 1931 p.15), tal que isso vai contra a justiça social. Entende-se aqui que o caráter deontológico de tal defesa aparece na medida em que a justiça social é defendida como princípio. O consequencialismo emerge quando o documento argumenta que a desigualdade extrema estimula o conflito social (PIO XI, 1931 p.16).

Pio XI não vê o **auto-interesse** como sendo algo mal em si. Nessa linha, ele aponta que a busca pela riqueza, dentro da “reta ordem”, não é má, pelo contrário, ajuda a aumentar os bens da sociedade (PIO XI, 1931 p.32), algo que se encaixa na visão consequencialista típica da economia. No entanto, quando a busca do lucro está dentro de uma perspectiva individualista, pode levar a uma deformação do caráter na perseguição dos melhores resultados, pois os competidores menos escrupulosos e violentos se sobressaem em uma concorrência desenfreada (PIO XI, 1931 p.24 e p.31). Os competidores que usam dos meios inescrupulosos predominam e passam a ter mais poder, de forma que acabam manipulando o funcionamento da economia. Assim, eles procuram controlar o Estado e isso pode ir além das fronteiras do mercado, chegando a desencadear conflitos bélicos entre as nações (PIO XI, 1931 p.24). O Papa ainda diz que esse tipo de prática de concorrência desenfreada, conflituosa, leva à deformação da consciência, tal como quando se vê os operários como meras ferramentas de produção (PIO XI, 1931 p.31). Isso acaba pautando também o comportamento dos demais e multiplicando um tipo de comportamento contrário a virtudes essencialmente cristãs (PIO XI, 1931 p.24), tal como a moderação e a caridade (PIO XI, 1931 p.32). A virtude, então, seria superior ao auto-interesse.

O documento afirma que ter em conta a dignidade humana e o fim último do homem, que é Deus, não rebaixa a importância da atividade lucrativa, pois a alinha de acordo com a justiça, tornando-a mais nobre (PIO XI, 1931 p.32). O **mercado** não é intrinsecamente mau. É um problema quando nele predomina uma

concorrência desenfreada que leva ao predomínio das paixões desordenadas, como descrito acima. Dessa forma, a argumentação sobre os aspectos morais predominantes na descrição da vulnerabilidade do mercado é feita a partir da ética das virtudes, pois faz alusão a vícios que se propagam via uma mentalidade desordenada.

Assim como Leão XIII apresentou na *Rerum Novarum*, Pio XI ressalta que o trabalho não pode ser tomado como uma simples mercadoria, sujeita aos altos e baixos do **mercado** (PIO XI, 1931 p.21). Para expor essa ideia, o Pontífice aponta elementos deontológicos de que o trabalho é inerente à natureza homem e está ligado á dignidade do ser humano, que está na perspectiva do paciente que é o trabalhador. Não afirma que o contrato de compra e venda seja injusto por natureza, mas expressa que tanto o capital quanto o trabalho têm a sua importância. Endossa a ideia de que é uma violação do direito do trabalhador quando o capitalista roga para si todos os frutos do lucro, tal que incute no empregado uma condição de subsistência, negando-lhe a possibilidade de uma vida melhor (PIO XI, 1931 p.13). Também é errado dizer que o lucro é todo de propriedade do trabalhador (PIO XI, 1931 p.14). O salário deve estar de acordo com princípios que não dizem respeito só ao indivíduo, mas consideram toda a sociedade. Sendo assim, o salário proposto é o salário para o sustento de uma família (PIO XI, 1931 p.18). Por outro lado, a argumentação toma uma perspectiva consequencialista ao afirmar que nem o salário nem as imposições devem ser tais que levem a empresa à ruína ou, de modo geral, que causem desemprego, de forma que os próprios trabalhadores fiquem sem atividade (PIO XI, 1931 p.18). Conforme ainda descreve o Papa, entende-se que tudo isso se dá no sentido de haver a possibilidade do trabalhador ter acesso aos elementos necessários à virtude (PIO XI, 1931 p.18).

Outro fator que é constatado é que a ideia de um **ajustamento automático** da economia não é defendida na encíclica. Pio XI critica a visão de que a concorrência das forças pode levar a uma “ordem reta” (PIO XI, 1931 p.21). Ele aponta que essa concepção é derivada de uma ciência econômica individualista, que ignora o caráter social e moral da economia (PIO XI, 1931 p.21). Esses fatores acabam por matar a própria livre concorrência (PIO XI, 1931 p.24). No entanto, ele não nega a importância da livre concorrência afirmando que ela é vantajosa e justa, e, condicionada a certos critérios, é útil para a sociedade (PIO XI, 1931 p.21). De modo geral, o processo de mercado em si não vai entregar um bom resultado, o que

expressa uma posição moral consequencialista, que expressa os maus resultados e que leva uma ideia de ajustamento automático. O Papa ainda aponta para a necessidade de melhorar os costumes e de uma atuação por parte do governo para corrigir esse processo da concorrência no mercado (PIO XI, 1931 p.32). É preciso que haja a justiça e caridade na vida social e econômica, de forma que faça parte das instituições que compõem o ordenamento jurídico e social (PIO XI, 1931 p 21). Assim, a ideia de uma ordem econômica reta está num contexto de ética das virtudes que aponta para a necessidade da virtude para a sociedade.

Tanto o poderio econômico quanto a livre concorrência devem estar submetidos ao controle da autoridade pública, dentro daquilo que está de acordo com o seu papel, alinhado com o bem comum e a justiça social (PIO XI, 1931 p.25). O bem comum não é definido de forma arbitrária pela autoridade, mas é algo que deve estar de acordo com a lei natural e a lei divina (PIO XI, 1931 p.12). A **intervenção estatal** é pautada pela busca do bem comum (PIO XI, 1931 p.12). Nessa linha, o Papa reforça a ideia de Leão XIII de que o Estado não deve interferir na propriedade, salvo para evitar o uso abusivo dessa, quando está indo contra o bem comum (PIO XI, 1931 p.19). Delegar ao Estado funções que não cabem a ele é uma injustiça (PIO XI, 1931 p.19). Deve haver uma ordem hierárquica na sociedade, que tem por base a função subsidiária da competência de cada esfera da ordem pública (PIO XI, 1931 p.19).

Por outra perspectiva, o Papa aponta que a subsidiariedade é um elemento necessário para que a nação seja mais feliz e desenvolvida (PIO XI, 1931 p.19). As demasiadas atribuições delegadas às autoridades públicas e a confusão com as atribuições da economia, derrubam o prestígio do próprio **Estado**. Assim, ao invés de atender à justiça e ao bem comum, a autoridade pública passa a estar sujeita às paixões e ambições humanas (PIO XI, 1931 p. 25). Os pontos principais que de fato são importantes para a melhora das condições sociais é "a reforma das instituições e a emenda dos costumes" (PIO XI, 1931 p.19). Desse modo, são os costumes restaurados nas instituições que podem dar fim aos vícios presentes na economia atual (PIO XI, 1931 p.30), tal que as virtudes são enfatizadas como pontos essenciais para o funcionamento das instituições, o que claramente se insere num contexto de ética das virtudes.

O documento se refere ao **individualismo** como um vício disseminado por uma ciência econômica que nega o caráter moral e social da economia (PIO XI,

1931 p.21). Essa visão levou à dissolução da vida social presente em sociedades intermediárias, deixando a cargo do Estado praticamente todos os serviços, tal que o

[...] vício do individualismo levou as coisas a tal extremo, que enfraquecida e quase extinta aquela vida social outrora rica e harmonicamente manifestada em diversos gêneros e agremiações, quase só restam os indivíduos e o Estado (PIO XI, 1931 p.19).

A crítica se dá aqui por uma perspectiva da ética das virtudes, pois mostra o individualismo como um hábito ruim, ou seja, uma antítese da virtude. A encíclica também aponta que o indivíduo tem as suas funções e é injusto retirar de sua responsabilidade o que ele poderia realizar pelo próprio esforço (PIO XI, 1931 p.19). Contudo, a sociedade deve ser vista com maior importância, pois os homens devem se sentir como membros de uma mesma família (PIO XI, 1931 p.33). Tais pontos estão mais próximos de uma perspectiva deontológica a partir do agente, pois diz respeito a obrigações.

Pio XI descreve que os bens não devem ser tomados como fins em si mesmos, mas usados para promover o bem comum. Uma visão **secularista** do agir humano é posta como errada, pois as atividades humanas precisam ser instrumentos para atingir o fim último que é Deus (PIO XI, 1931 p.32). Pio XI fala contra o **hedonismo**, apontando que o homem, quando arrastado pelas más paixões, passa a buscar de forma desordenada os bens materiais (PIO XI, 1931 p.30). Nesse ponto, expõe que uma reforma da atividade econômica de nada adianta se os homens não tiverem em mente também o seu fim sobrenatural (PIO XI, 1931 p.32). Assim, é preciso considerar a dignidade do ser humano. Dentro dessa argumentação se evidenciam elementos da ética das virtudes, como as paixões que tiram o homem do caminho da virtude, e de uma perspectiva deontológica que se dá pelo fim que estabelece obrigações e proibições ao agente.

Retomando os argumentos do documento, entende-se que há uma distinção entre o objeto da economia e da moral, contudo isso não aponta para um isolamento entre ambos, mas nega que a primeira é neutra em relação à segunda. De acordo com Pio XI há moralidade no ordenamento econômico, tal que esse deve estar em sincronia com a lei natural. A propriedade é mostrada como de direito natural, mas esse direito é distinto do seu uso, de modo que esse deve ser exercido em

conformidade com a função social da propriedade. A encíclica ressalta ainda que a justiça comutativa deve estar em sincronia com a virtude da caridade e não pode deixar de lado a justiça social. O individualismo é mostrado como um vício que afeta não só o mercado, mas corrompe as funções do próprio Estado. Mais uma vez, o comunismo é condenado, assim como a sua vertente mitigada. Contudo, Pio XI mantém as críticas ao capitalismo liberal por ser incapaz de resolver os problemas sociais. Ele também não compactua com uma ideia de igualdade econômica, mas aponta que uma desigualdade grande entre ricos e pobres é contrária à justiça social. O auto-interesse possui um aspecto benéfico, na visão de Pio XI, mas não deve ser o motor das relações humanas, as quais devem se pautar pela virtude. O mercado é posto como útil, mas não deve nortear todas as decisões, como por exemplo, a definição dos salários dos trabalhadores. Uma concepção de ajustamento automático da economia é questionada, de modo que a livre concorrência, apesar de benéfica, pode estimular a desordem das paixões e acabar prejudicando a ela mesma. O poder público tem a sua importância e deve agir de forma a conter os excessos da concorrência. Apesar disso, o intervencionismo é apontado como nocivo, de forma que se deve respeitar a subsidiariedade. Por fim, é possível concluir que também a *Quadragesimo Anno* não endossa o liberalismo econômico, criticando e condenando diversos fatores com os quais essa ideologia possui afinidade eletiva.

Na encíclica são apresentados elementos consequencialistas, os quais pautam de modo geral o liberalismo econômico. Contudo, no documento, esses pontos com uma moralidade voltada para os resultados são postos apenas como periféricos dentro da argumentação geral. Assim como na moral de Tomás de Aquino, o cerne da encíclica é construído por elementos deontológicos que definem um ordenamento para a excelência humana, com a presença da ideia de Providência e da virtude da caridade cristã, de tal forma que a **ética das virtudes** é o foco moral principal da encíclica *Quadragesimo Anno*.

### 4.3 MATER ET MAGISTRA

A presente encíclica foi lançada pelo Papa João XXIII (vida: 1881-1963; pontificado: 1958-1963) em 15 de maio de 1961 em comemoração ao septuagésimo aniversário da *Rerum Novarum* e trinta anos após a *Quadragesimo Anno*. Assim, desde a encíclica social de Pio XI, o contexto político, econômico e social já havia sofrido transformações.

Nesse tempo, o mundo já tinha passado pela Segunda Guerra Mundial II e os países afetados já haviam retomado a sua reconstrução e se encontravam numa situação de grande crescimento econômico. O comércio mundial e a circulação de capitais haviam aumentado em grande escala após a Guerra. Vigorava o acordo de Bretton Woods, o globo ficava mais integrado e ainda se expandia o fenômeno das empresas multinacionais. Contudo, aumentava também a interferência Estatal no planejamento da economia. A Europa ainda mantinha barreiras econômicas e buscava a proteção das indústrias mais fracas. O estado de bem-estar estava em plena construção, havendo a expansão dos sistemas de seguridade social (FRIEDEN, 2008).

A tecnologia avançava a grandes paços com maior agilidade nas comunicações, transportes, maior eficácia na produção, desenvolvimento de eletrônicos e um maior poderio bélico. Isso tudo que impacta em um maior ferramental burocrático e também em mudanças no estilo de vida da população, com maiores oportunidades de consumo. O êxodo rural era grande em muitos países, de modo que os trabalhadores saíam da condição de pobreza no campo para trabalhar nas indústrias florescente, como se verificava na Itália e Espanha (FRIEDEN, 2008).

A influência do comunismo já avançava pelos países do leste europeu, da Ásia e também em Cuba, nas Américas. Era época da Guerra Fria com o mundo polarizado entre o campo capitalista, encabeçado pelos Estados Unidos, e o socialista, tendo como seu expoente a União Soviética. Em meio a esse clima de tensão estavam os países do chamado terceiro mundo, que ainda possuíam uma economia agrícola e outros com uma indústria nascente ainda não muito desenvolvida.

Ainda se mostrava uma expansão no processo de descolonização, no qual muitos países se tornavam independentes sem ter o aparato econômico e institucional para promoverem o próprio desenvolvimento. Países do Terceiro Mundo aderiam a um processo de industrialização por substituição de importações com imposição de barreiras alfandegárias, adotavam o desenvolvimentismo e o populismo com ênfase nacionalista, tal que a industrialização nem sempre se revertia em redução geral da pobreza. Havia a desintegração das economias tradicionais que dava espaço para as classes e as massas urbanas (FRIEDEN, 2008).

O processo de fortalecimento das economias dos países recém-independentes ainda era incerto. Assim, enquanto algumas nações cresciam rapidamente, outras se mantinham em um estado de pobreza, aumentando a disparidade de renda entre ricos e pobres. Este fenômeno era visto também mesmo dentro dos próprios países, onde havia uma pequena parcela da população que enriquecia enquanto outra ainda estava em condições de miséria. O mesmo fenômeno podia ser verificado até mesmo entre setores da economia, em que um era priorizado em detrimento de outro.

Frente aos elementos conjecturais, naquilo que é a mensagem propriamente da encíclica *Mater et Magistra*, João XXIII inicia falando sobre o papel da iniciativa pessoal e o que cabe aos poderes públicos. Aponta que o Estado tem como função a coordenar atividade econômica e estimular a produção, tal que seja benéfico para todos os cidadãos (JOÃO XXIII, 1961 p.9). Dessa forma, a ausência de uma **intervenção estatal** devida resulta em desordem (JOÃO XXIII, 1961 p.10). Refere-se o Pontífice que o progresso técnico e científico abrem maior possibilidade para atuação estatal, tal que “os poderes públicos, responsáveis pelo bem comum não podem deixar de sentir-se obrigados a exercer no campo econômico uma ação multiforme, mais vasta e mais orgânica” (JOÃO XXIII, 1961 p.9), defendendo assim uma maior intervenção, mas que deve sempre ir ao sentido do bem comum (JOÃO XXIII, 1961 p.28). Descreve que o Estado, buscando o desenvolvimento social, deve proporcionar infraestrutura, formação técnica, seguridade social, previdência, um regime fiscal de acordo com a capacidade de pagamento, defesa dos preços agrícolas, fomento de indústrias complementares, entre outros elementos (JOÃO XXIII, 1961 p.24). Aqui o papel do Estado é definido por uma visão consequencialista, tal que sendo possíveis melhores resultados, ele pode expandir



as suas funções. Por outro lado, aponta João XXIII que o poder público deve ter conhecimento do que é o bem comum, de modo que proporcione um desenvolvimento integral da pessoa humana (JOÃO XXIII, 1961 p.12). Apesar da expansão da presença da autoridade, a caridade é fundamental para o desenvolvimento dos “calores do espírito” (JOÃO XXIII, 1961 p.21), sendo muitas vezes mais eficaz que a intervenção estatal (JOÃO XXIII, 1961 p.21). Essas ideias estão alinhadas com uma visão da ética das virtudes.

Contudo, O Pontífice expressa no documento que “o mundo econômico é criação da iniciativa pessoal dos cidadãos” (JOÃO XXIII, 1961 p.9). Nessa linha, os cidadãos não podem ser suprimidos pelo Estado nem a sua atividade (p.9). A subsidiariedade deve ser respeitada (JOÃO XXIII, 1961 p.4). Uma maior **intervenção pública** leva maior restrição na liberdade dos indivíduos (JOÃO XXIII, 1961 p.11). Cabe ao indivíduo o seu próprio sustento e também é da sua responsabilidade o sustento da sua família (JOÃO XXIII, 1961 p.10). O poder público deve agir para promover a iniciativa privada e livre, garantindo assim o seu direito (JOÃO XXIII, 1961 p.10). A vida associativa deve ser estimulada, levando em consideração que seus membros são pessoas humanas e devem ser reconhecidos e tratados como tal (JOÃO XXIII, 1961 p.12). Dessa forma, aponta argumentos deontológicos para definir proibições ao o Estado de modo a não violar os direitos do indivíduo, ou seja, o paciente da ação. O Papa expõe ainda que a iniciativa privada é boa para a sociedade, pois por meio da sua ação ela colhe os benefícios da criatividade dos indivíduos. Tal que, quando ela se mostra ausente, o resultado é estagnação e tirania (JOÃO XXIII, 1961 p.10). O Estado só deve crescer para proporcionar o bem comum e não para "reduzir, e menos ainda eliminar, a propriedade privada" (JOÃO XXIII, 1961 p.20 e p21). Esse argumento reforça uma visão consequencialista do Estado, que determina, por meio dos resultados, quando deve atuar e quando não deve atuar na economia.

João XXIII reforça a ideia de que a lei do **mercado** não é o melhor elemento para definir a remuneração do trabalho nem que essa deve ser estabelecida de modo arbitrário. O salário deve estar de acordo com a justiça e a equidade, respeitando as necessidades do trabalhador, da sua família e a sua dignidade enquanto pessoa humana. Nesse quesito, ele fala que é preciso levar em conta quatro fatores: a contribuição do trabalhador para a produção; as condições financeiras da empresa; o bem comum da respectiva comunidade política,

considerando também o pleno emprego; por fim, o bem comum de toda a comunidade internacional, levando em consideração a diferença nos recursos disponíveis para cada nação (JOÃO XXIII, 1961 p.13). Refere-se ainda a necessidade de defesa dos preços na agricultura, para que se evite a miséria naquele setor e possa remunerar de acordo essa atividade, garantindo assim um nível de vida melhor para os que dependem dela. Aqui se verificam elementos deontológicos que afastam a remuneração daquilo que é estabelecido pelo mercado e que dão as diretrizes, de modo que se respeite a dignidade humana. Sendo assim, é uma visão deontológica a partir do paciente. Ainda nessa perspectiva moral, defende a circulação de capitais, pessoas e conhecimento, para que se possa ter um progresso econômico e social que esteja alinhado com a dignidade e respeite os valores humanos (JOÃO XXIII, 1961 p.34). Por outro lado, argumenta que não é possível determinar uma medida exata e universal para o salário, pois isso depende de diversos fatores que são variáveis de acordo com o lugar e com a época (JOÃO XXIII, 1961 p.16). Dessa forma, expressa que se deve ter sempre como norte a dignidade humana, tal que as estruturas produtivas devem se organizar de modo que os homens na atividade laboral possam empenhar a própria responsabilidade e aperfeiçoar a si mesmos, de forma que também não se impeça a iniciativa pessoal (JOÃO XXIII, 1961 p.15). Sendo assim, defende elementos de ética das virtudes, que o estabelecimento do salário deve estar de acordo com o crescimento pessoal do indivíduo e não com os resultados em termos de lucro.

Fazendo alusão à *Rerum Novarum*, João XXIII defende que uma ideia de **ajustamento automático** associado a leis do mercado, tal que não houvesse necessidade de intervenção por parte de uma autoridade pública, leva a uma ordem econômica radicalmente perturbada (JOÃO XXIII, 1961 p.3). Ele retoma também a perspectiva de Pio XI, de que a concorrência, pelo seu caráter competitivo, acaba por destruir a si mesma (JOÃO XXIII, 1961 p.6). Para isso, aponta que é preciso haver colaboração entre os indivíduos e o poder público, pois ela é necessária para uma convivência ordenada. Assim, é preciso um esforço comum e harmônico entre as partes, de modo que se ajustem às mudanças que surgem com o tempo (JOÃO XXIII, 1961 p.10). As próprias nações devem evitar uma concorrência desleal, tal que possam estar voltadas para o bem comum (JOÃO XXIII, 1961 p.14). O Papa aponta que a liberdade dos homens não leva a processos deterministas pela sua própria natureza. Sendo assim, um processo como a crescente socialização entre as

peças é algo que pode ser conduzido de uma maneira que as consequências negativas sejam evitadas (JOÃO XXIII, 1961 p.11). Entende-se aqui que uma visão de ordenamento automático da sociedade é posta como errada por uma perspectiva moral consequencialista, pois deixar a economia funcionar por si leva a uma condição ruim.

A visão da **propriedade** no documento se dá também por uma perspectiva deontológica, como sendo ela de direito natural (JOÃO XXIII, 1961 p.4). Assim, expressa o Papa que "o direito de propriedade privada, mesmo sobre bens produtivos, tem valor permanente, pela simples razão de ser um direito natural fundado sobre a prioridade ontológica e finalista de cada ser humano em relação à sociedade" (JOÃO XXIII, 1961 p.19). O Pontífice defende ainda a legitimidade da propriedade do Estado, que não deve ser posta no sentido de suprimir a propriedade privada, mas de garantir o bem comum. Ainda ressalta a função social da propriedade sendo definida com base na própria natureza da propriedade, de forma que "os bens da terra são primordialmente destinados à subsistência digna de todos os seres humanos" (JOÃO XXIII, 1961 p.21). Além disso, também manifesta uma perspectiva consequencialista, enfatizando os resultados que a propriedade traz. Nessa linha, aponta que ela é "garantia da liberdade essencial da pessoa humana e elemento insubstituível da ordem social" (JOÃO XXIII, 1961 p.19). A manutenção da propriedade privada não quer dizer que esteja de acordo com a situação de pobreza (JOÃO XXIII, 1961 p.19), pelo contrário, argumenta que é necessária a sua difusão em todas as classes sociais. Ele, da mesma forma que os seus predecessores, expõe a ideia de que trabalhador possa poupar e constituir um patrimônio, conseguindo assim uma melhor qualidade de vida. Desse modo, a fecundidade do trabalho se manifesta na propriedade privada, que vai de acordo com a dignidade para o trabalhador e estabilidade para a sua família (JOÃO XXIII, 1961 p.20). Esse argumento reforça um caráter deontológico, que se dá a partir de uma perspectiva do paciente na ideia da propriedade como garantidora da dignidade do trabalhador, e também um caráter utilitarista, pois aponta que a propriedade resulta em estabilidade.

Para falar do comunismo e da economia liberal, João XXIII reafirma o que foi expresso pelos papas anteriores. Assim, o **sistema econômico** comunista é mostrado como sendo oposto ao cristianismo, e expõe que um cristão não pode defender o socialismo mitigado, tanto pelo seu caráter materialista, por organizar a

sociedade em função da produção (JOÃO XXIII, 1961 p.6), o que se entende como sendo uma crítica referente a violação de princípios. Expressa ainda que "tanto a concorrência de tipo liberal, como a luta de classes no sentido marxista, são contrárias à natureza e à concepção cristã da vida" (JOÃO XXIII, 1961 p.4). Dessa forma, constata-se que há uma argumentação deontológica nesse ponto. Por outro lado, a economia liberal favorece a concentração de renda e o poderio financeiro, estimulando também a ganância e a cobiça (JOÃO XXIII, 1961 p.6), que são vícios. O Pontífice mostra que o que falta aos dois sistemas é presença da solidariedade que deve haver entre patrões e empregados. Assim, João XXIII fala de vícios e da virtude da solidariedade, aspectos contextualizados dentro da corrente moral da ética das virtudes.

Mais uma vez, o Papa critica as grandes disparidades de renda. Ele aponta que certa **igualdade** é importante "para tornar possível a melhoria do estado pessoal dos membros da sociedade" (JOÃO XXIII, 1961 p.13), o que é um argumento consequencialista. Ainda nessa linha, destaca que o desenvolvimento econômico deve ser acompanhado de um desenvolvimento social, para conter o crescimento da desigualdade (JOÃO XXIII, 1961 p.13). Além disso, ele expõe que se deve evitar esse tipo de situação entre as categorias de trabalhadores, de empresários e até mesmo entre os setores da economia, de modo que se abstenha de oferecer privilégio para um detrimento de outro (JOÃO XXIII, 1961 p.14). Esses pontos estão alinhados com uma perspectiva deontológica do paciente, pois se pauta por uma ideia de que as classes sociais têm a mesma dignidade.

A **justiça** não é posta na encíclica como não sendo limitada a uma justiça distributiva. Expressa o Pontífice que, nesse ponto, é preciso levar em conta sempre a dignidade humana. Em um determinado sistema, mesmo que se obtenha uma alta riqueza distribuída segundo as exigências da justiça e da equidade, ele ainda assim é injusto quando exime o trabalhador da responsabilidade pessoal e lhe impede a livre iniciativa, pois, dessa forma, não respeita a dignidade humana (JOÃO XXIII, 1961 p.15). Aqui se percebe que os resultados não são o principal elemento da argumentação. O cerne dela aponta para princípios que devem ser respeitados, como a dignidade humana, o que vai ao encontro de uma ética deontológica na perspectiva do paciente. Estão presentes também elementos de virtudes, como a iniciativa e a responsabilidade, o que se insere na ética das virtudes.

O documento afirma que a socialização é uma característica inerente ao ser humano (JOÃO XXIII, 1961 p.11). Seguindo essa linha, expõe que socialização precisa estar em conformidade com a lei moral, para levar a um maior desenvolvimento da pessoa humana e para que se possa evitar o perigo da opressão dos indivíduos (JOÃO XXIII, 1961 p.12). Assim, a sociedade e as **relações sociais** não são postas tendo como base a divisão do trabalho. Ainda aponta que, em muitos casos, o homem fica com a vontade corrompida e a inteligência desvirtuada, passando assim a agir de forma contrária à razão, tal que usam os instrumentos técnicos e científicos de uma maneira contrária à natureza social do ser humano (JOÃO XXIII, 1961 p.35). Contudo, é mencionado na encíclica que a caridade une uns aos outros e ajuda a conhecer melhor a si mesmo e aos demais (JOÃO XXIII, 1961 p.45). De modo geral, percebe-se uma abordagem da sociabilidade humana voltada para o desenvolvimento da pessoa e ainda se refere à virtude da caridade, o que mostra a presença de uma abordagem da ética das virtudes.

Não é o **auto-interesse** que deve pautar o comportamento humano, de acordo com João XXIII. A respeito disso o Papa faz alusão à importância da solidariedade, da harmonia e da cooperação, no sentido de atuar em prol do bem comum. Nessa linha, ele fala dos trabalhadores de um setor da economia estarem atentos também àqueles que trabalham em outros setores (JOÃO XXIII, 1961 p.26), expressa que uma nação deve considerar também as necessidades de outros povos que se encontram na miséria (JOÃO XXIII, 1961 p.29), e aponta ainda para a importância da colaboração entre patrões e empregados (JOÃO XXIII, 1961 p.4). Tomando a solidariedade como uma virtude, entende-se assim que o ponto de vista moral aqui exposto é da ética das virtudes.

A **neutralidade moral** no funcionamento da economia não é endossada na encíclica de João XXIII. Tanto o desenvolvimento econômico quanto o desenvolvimento tecnológico devem ser vistos a partir de uma hierarquia de valores, pois o seu caráter é só instrumental (JOÃO XXIII, 1961 p.31). No plano internacional, ele considera que as nações devem considerar sempre a ordem moral. Segundo o Pontífice, os termos "justiça" e "exigências da justiça" são muito usados, mas acabam mais por causar divergências e confusão do que por aproximar as nações, porque não reconhecem a ordem moral (JOÃO XXIII, 1961 p.37). Ele ainda expressa que a abundância de bens num país deve ser posta em auxílio de outro que está

mais carente. O Papa menciona que vai contra a justiça e contra a humanidade destruir ou desperdiçar bens que são essenciais para a sobrevivência (JOÃO XXIII, 1961 p.29). No campo dos negócios, ele expressa que uma empresa deve ser vista “não só como fonte de lucros, mas também como cumprimento de um dever e prestação de um serviço” (JOÃO XXIII, 1961 p.16). Esses são argumentos com forte caráter moral deontológico, pois se referem a princípios que estabelecem obrigações de conduta e direitos a serem respeitados. Quanto a atuação do empresário, o Papa afirma que são importantes os “aspectos e valores morais que lhe são próprios, pois exige agilidade na orientação e adaptação, paciência na espera, sentido da responsabilidade, espírito perseverante e empreendedor” (JOÃO XXIII, 1961 p.26). Esses são elementos que se encaixam na ética das virtudes, pois se referem a hábitos bons daquele que atua no mercado.

A visão **secularista** da economia também não é compactuada na argumentação de João XXIII. Ele expõe que é preciso reconhecer que “[o] homem, pois, não é formado só de matéria, mas é também um ser espiritual, dotado de inteligência e liberdade” (JOÃO XXIII, 1961 p.37). Ainda expressa que para entender a dignidade humana é preciso ter em vista o ser humano completo, sem prescindir do sua filiação divina, que é de onde brota a sua grandeza (JOÃO XXIII, 1961 p.39). Tais elementos apontam que a moralidade do argumento se dá por uma perspectiva tanto deontológica, que mostra no respeito ao ser humano, quanto da ética das virtudes, de modo que expressa um norte para o busca da excelência da pessoa.

João XXIII faz também uma grande crítica ao **hedonismo** da sociedade moderna. Expressa que “prevalecem hoje bastante a mentalidade e a tendência hedonista, que pretendem reduzir a vida à busca do prazer e à satisfação completa de todas as paixões, com grave prejuízo para o espírito e até para o corpo” (JOÃO XXIII, 1961 p.41). Para ir contra isso, aponta para a necessidade de virtudes para o domínio dos apetites inferiores (JOÃO XXIII, 1961 p.41), o que deixa clara a corrente ética que pode ser inserida a argumentação.

Sendo assim, é possível concluir que, por um lado, João XIII se aproxima mais da perspectiva liberal, ressaltando a livre iniciativa que expressa a capacidade criativa do ser humano. Mas por outro lado, se afasta dessa visão por permitir um maior intervencionismo, como a defesa dos preços no setor agrícola. Assim como seus predecessores, afirma que o mercado não é o único fator para definir o salário do trabalhador, contudo não estabelece uma métrica para isso, pois diz que há

sempre fatores conjunturais a serem considerados, que resultam em uma dificuldade no estabelecimento de uma regra universal para a remuneração do trabalho. Ainda expressa que se deixar a economia sujeita somente às leis do mercado, não se atinge uma ordem positiva, mas sim a uma situação perturbada. Da mesma forma que os papas anteriores, João XXIII defende a propriedade privada, mas reforçando que ela não é absoluta. Aponta para o problema da desigualdade econômica exacerbada, não só entre as pessoas, mas também entre setores da economia e entre as nações. Alerta para a ideia de ter em conta a justiça apenas como uma perspectiva de equidade, tal que é preciso ter em consideração também a liberdade de iniciativa. O Pontífice manifesta que uma corrupção do ser humano leva também a uma percepção errada da sociabilidade do homem. É a solidariedade que deve pautar as relações humanas e não o auto-interesse. Apresenta ainda que os elementos econômicos são de caráter meramente instrumental, devendo estar submissos a uma hierarquia de valores, na qual predomina o aspecto espiritual, de modo que o Pontífice é contrário a uma visão secularista, amoral e hedonista da economia.

É possível entender que, de forma geral, a encíclica não adota uma visão consequencialista, mas utiliza dessa corrente somente de forma argumentativa complementar. A presença de elementos éticos relacionados à virtude e à excelência humana está na base da argumentação moral do documento. Contudo, os postulados deontológicos, principalmente no que diz respeito à dignidade do ser humano, também são centrais. Assim, tanto a visão deontológica quanto da ética das virtudes vêm compor o cerne do corpo moral da *Mater et Magistra*, tal que se adota nela uma visão ética plural em que ambas as correntes são fundamentais.

#### 4.4 PACEM IN TERRIS

Em 11 de abril de 1963, menos de dois anos do lançamento da *Mater et Magistra*, João XXIII lança a encíclica social *Pacem in Terris* (Paz na Terra). Foi um período curto e a mudança de cenário em relação ao documento anterior se dava com a construção do Muro de Berlim e a crise dos Mísseis em Cuba, problemas decorrentes das tensões da Guerra Fria que se acentuavam. Não era só uma ameaça

de guerra entre duas potências bélicas, mas vidas de seres humanos que estavam em jogo. Também já se adentrava na década de sessenta, período em que se intensificava a busca por direitos civis, como a luta contra a discriminação racial nos EUA e uma maior participação da mulher na vida pública em outros países. Foi uma época de crescimento econômico em muitas regiões, o que gerava grande oportunidade para os trabalhadores de terem maior acesso à riqueza (FRIEDEN, 2008).

O Pontífice ressalta no documento a dignidade do homem e a sua capacidade intelectual capaz de transformar o mundo, mas que, em contraste, ocorre uma desordem entre as relações de indivíduos e povos. Ele cita que há “direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis”( JOÃO XXIII, 1963 p.2) tendo como a base que o ser humano é pessoa e que existe a dignidade humana. Tais elementos devem ser respeitados para uma convivência mais harmoniosa entre os seres humanos. No ponto em que o documento enfatiza o direito de associação e refere-se à sociabilidade humana como sendo o seu fundamento, mostra-se contrário ao **individualismo** (JOÃO XXIII, 1963 p.4). Também tem uma visão orgânica do ordenamento político, afirmando que “[...] cada [comunidade política] é semelhante a um corpo cujos membros são as próprias pessoas”, e, com base na dignidade humana, reforça o direito de cada nação ser também tratada com dignidade (JOÃO XXIII, 1963 p.15). Nesse ponto há uma clara predominância de uma ética deontológica da perspectiva do paciente, que se refere a direitos a serem respeitados.

No documento, João XXIII se mostra contra uma ideia de **ajustamento automático**, afirmando que as leis que regem o comportamento humano não são do mesmo gênero das leis que regem os outros elementos da natureza, tal que “sendo leis de gênero diferente, devem-se buscar apenas onde as inscreveu o Criador de todas as coisas, a saber, na natureza humana” (JOÃO XXIII, 1963 p.2). Assim, o Papa postula um argumento deontológico, com base num ordenamento divino, que não aceita a ideia de um ajustamento espontâneo na economia. Contudo, reforça a importância do tempo para as mudanças, de maneira que se evitem as transformações bruscas que resultam em violência e discórdia, causando destruição. Assim, mostra-se contrário à revolução para a mudança das instituições e enfatiza uma evolução gradual e bem orientada (JOÃO XXIII, 1963 p.27). Por conta do tempo, expõe que as soluções também não podem ser definitivas, pois as



circunstâncias são variáveis (JOÃO XXIII, 1963 p.25). Dessa forma, por um caráter consequencialista, que leva em conta um horizonte de tempo mais extenso, não endossa a ideia de que é somente o desígnio intencional do homem que molda a sociedade.

A encíclica reforça a importância da livre iniciativa, mas aponta que o direito ao trabalho também deve ser considerado, levando-se em conta os preceitos e justiça para definir a remuneração de acordo com as condições ao que o trabalhador estará sujeito (JOÃO XXIII, 1963 p.4). O Papa disserta que é melhor que o capital procure o trabalho do que o oposto, ressaltando a importância dos trabalhadores permanecerem na própria terra (JOÃO XXIII, 1963 p.17). Aqui são expressos argumentos morais deontológicos, enfatizando a perspectiva do trabalhador enquanto paciente da ação, que vão de encontro à lógica do **mercado** como parâmetro principal para estabelecer as condições de salário e emprego. No entanto, o Pontífice não é contrário ao mercado. Nessa linha, ele enfatiza que a desproporção de recursos entre regiões é algo a ser superado mediante uma "colaboração dos povos, com o fim de facilitar a circulação de recursos, capitais e mão-de-obra" (JOÃO XXIII, 1963 p.17). Também fala da inter-relação entre as economias, de forma que o desenvolvimento de uma é benéfico para outra. Em outro ponto, João XXIII manifesta que, para que todos tenham uma vida digna, é importante também se aumente a quantidade de bens disponíveis para que esses sejam suficientes a todos (JOÃO XXIII, 1963 p.6). Esses pontos reforçam a importância do mercado mediante argumentos consequencialistas.

Um argumento lembrado por João XXIII é de que a **propriedade** privada também é um direito que deriva da própria natureza humana, pois está relacionado com estabilidade e a prosperidade (JOÃO XXIII, 1963 p.4). Isso manifesta um argumento consequencialista que tem por base uma perspectiva deontológica de um direito, ou seja, uma ética plural.

João XXIII fala que

[a]ssim como nas relações individuais não podem as pessoas ir ao encontro dos próprios interesses com prejuízo dos outros, do mesmo modo não pode uma nação, sem incorrer em grave delito, procurar o próprio desenvolvimento tratando injustamente ou oprimindo as outras (JOÃO XXIII, 1963 p.15).

Ele expressa que é um dever das nações mais ricas ajudarem as mais pobres (JOÃO XXIII, 1963 p.15 e p.20). Dessa forma, por uma perspectiva deontológica com base no agente da ação, mostra o **auto-interesse** como algo negativo. Ainda nesse aspecto, refere-se à necessidade de que cada povo entenda a importância no papel do próprio desenvolvimento, expressando que as nações “devem contribuir para desenvolver entre si o senso de responsabilidade, o espírito de iniciativa, e o empenho em tornarem-se protagonistas do próprio desenvolvimento em todos os campos.” (JOÃO XXIII, 1963 p.19), destacando a importância da busca de uma melhora que vai além de si mesmo, o que se mostra alinhado à ética das virtudes.

De modo a se opor a uma visão que endosse uma **neutralidade moral**, João XXIII expressa que atividade econômica também é um direito, que deriva da própria dignidade humana, mas esse direito deve ser exercido com responsabilidade (JOÃO XXIII, 1963 p.4). Ele reforça ainda a importância dos costumes, tal que “ordem que se funda na verdade, que se realizará segundo a justiça, que se animará e se consumará no amor, que se recomporá sempre na liberdade, mas sempre também em novo equilíbrio cada vez mais humano” (JOÃO XXIII, 1963 p.7). Ainda acrescenta que “todo direito fundamental do homem encontra sua força e autoridade na lei natural, a qual, ao mesmo tempo em que o confere, impõe também algum dever correspondente” (JOÃO XXIII, 1963 p.6). Tais argumentos reforçam a moralidade do funcionamento da economia a partir de uma perspectiva deontológica com base em direitos fundamentais que são parte de uma abordagem a partir do paciente. Ele ainda expressa que a solução dos abusos da economia “só pode resolver a virtude da prudência, moderadora de todas as virtudes que regem a vida individual e social” (JOÃO XXIII, 1963 p.26). Dessa forma, a ética das virtudes também compõe argumentação papal, pois o Papa expõe que também a virtude deve estar presente no comportamento na economia.

O documento profere que a **liberdade** deve ser o parâmetro que as nações devem usar para se relacionar. Assim, nele se explica que “nenhuma nação tem o direito de exercer qualquer opressão injusta sobre outras, nem de interferir indevidamente nos seus negócios” (JOÃO XXIII, 1963 p.19). Também é exposto na encíclica que da própria dignidade humana deriva um senso de responsabilidade para que o agir seja livre (JOÃO XXIII, 1963 p.6). Dessa forma, o

Papa defende a liberdade de um modo positivo de acordo com uma ética deontológica definida a partir do agente com ênfase em proibições e obrigações.

A **igualdade** entre pessoas e povos também é abordada pelo Pontífice. Ele declara que os homens, por dignidade e natureza, são iguais entre si (JOÃO XXIII, 1963 p.8). O Papa ainda diz que contribuir para o bem comum é de responsabilidade não só de alguns, mas de todos os cidadãos (JOÃO XXIII, 1963 p.9), tal que a responsabilidade e frutos disso não podem ficar restritos àqueles que se encontram dentro de uma fronteira, mas é algo que diz respeito a toda humanidade (JOÃO XXIII, 1963 p.16). Tais elementos têm por fundamento uma expressão moral deontológica com base em um princípio e em obrigações. João XXIII diz ainda que o bem comum é algo que está em vantagem de todos e não somente de alguns. No entanto, os mais fracos têm que receber uma consideração especial, pela sua condição de vulnerabilidade e escassez de meios para se defenderem contra intempéries e para reivindicar os seus direitos (JOÃO XXIII, 1963 p.10), expressando assim um argumento consequencialista que foca no bem daqueles que possuem menos. Dessa forma, o Papa defende a igualdade, mas não um igualitarismo, pois, por uma **perspectiva das virtudes**, ressalta que há diferenças entre um povo e outro, assim como há entre as pessoas, como "consideráveis diferenças de saber, de virtude, de capacidade inventiva e de recursos materiais" (JOÃO XXIII, 1963 p.15).

João XXIII expressa que o papel do poder público é a contribuição para o bem comum, respeitando as condições de tempo e lugar (JOÃO XXIII, 1963 p.10). Ele expõe ainda que a autoridade pública tem como função também proporcionar as condições para que os cidadãos possam exercer os seus direitos, mas de modo que possam cumprir os seus deveres (JOÃO XXIII, 1963 p.11). O Estado deve harmonizar e tutelar os direitos do cidadão e também promovê-los, mas isso sem favorecimento e sem criar situações de privilégio (JOÃO XXIII, 1963 p.12). A **intervenção estatal** deve ter por objetivo não aumentar a desigualdade entre as camadas da sociedade (JOÃO XXIII, 1963 p. 11). Tais argumentos na defesa do papel do Estado têm um caráter deontológico que incute obrigações para o agente. O Papa fala ainda sobre a importância de uma atuação adequada no que diz respeito à administração pública, ao funcionamento da economia e também naquilo que se refere à instrução dos cidadãos. Isso tem como efeito não tornar os direitos dos cidadãos algo vazio de conteúdo e procura reforçar a necessidade do

cumprimento dos deveres de cada um (JOÃO XXIII, 1963 p.11), o que expressa uma visão consequencialista que busca maximizar o cumprimento dos deveres. Também pela perspectiva dos resultados, o Papa descreve também a necessidade do oferecimento de serviços, infraestrutura, seguridade social, trabalho em conformidade com a capacidade, uma remuneração de acordo com a justiça, de modo que a melhora econômica se reflita numa melhora social (JOÃO XXIII, 1963 p.11). Na mesma linha moral, ele expressa que para a solução de problemas de bem comum na esfera universal é preciso uma autoridade global, a qual não usasse da força e respeitasse o princípio da subsidiariedade (JOÃO XXIII, 1963 p.23). Ainda argumenta que a forma de organização do poder público e os meios de ação não podem ser fixados por uma norma universal, e devem estar sujeitos às condições de tempo e lugar de cada comunidade (JOÃO XXIII, 1963 p.13), o que se abre espaço para uma maleabilidade em busca dos melhores resultados.

Contudo, o Papa não defende um **intervencionismo** irrestrito, pois aponta que a autoridade tem que estar submetida ao fim último do homem que é Deus. Sendo assim, as leis não podem ser impostas de modo arbitrário pelos governantes (JOÃO XXIII, 1963 p.9). O Pontífice aponta como importante a "constituição de organismos intermediários, que tornem mais orgânica e fecunda a vida social", reforçando o princípio da subsidiariedade (JOÃO XXIII, 1963 p.11). Ele diz que uma intervenção na economia não é algo ruim, mas deve estar alinhada com a garantia dos direitos fundamentais, de modo que não venha a coibir a livre iniciativa e sim que sirva para estimulá-la (JOÃO XXIII, 1963 p.13). A autoridade não pode ir contra a própria ordem que a constitui. Os governantes devem procurar o bem da sua própria comunidade e não estar em oposição a este (JOÃO XXIII, 1963 p.14). Tais argumentos podem ser inseridos numa perspectiva deontológica que pauta a ação por princípios, proibições e obrigações.

O Papa é contra a ideia de que o **voluntarismo** deve estruturar a constituição de um Estado, assim como definir os direitos e deveres. Desse modo, aponta que

[...] não se pode aceitar a doutrina dos que consideram a vontade humana, quer dos indivíduos, quer dos grupos, primeira e única fonte dos direitos e deveres do cidadão, da obrigatoriedade da constituição e da autoridade dos poderes públicos. (JOÃO XXIII, 1963 p.13).

Pode-se concluir que, nesse ponto, ele expressa uma visão deontológica de uma lei universal que está acima da vontade para pautar os direitos e deveres.

De um modo que se opõe a uma visão **hedonista** e também **secularista**, João XXIII argumenta que o bem comum deve estar voltado para o "desenvolvimento integral da personalidade humana". Nesse aspecto, deve-se considerar também o que se refere ao espírito do ser humano, aos valores espirituais (JOÃO XXIII, 1963 p.10). Aponta ainda que a ação do Estado deve estar em linha com o oferecimento de "condições idôneas para a vida religiosa e ambiente para o esparecimento do espírito" (JOÃO XXIII, 1963 p.11). Só o conhecimento ao que se refere dos assuntos temporais não é suficiente para transformar a sociedade e as instituições. Descreve que para uma "convivência genuinamente humana" é preciso que não haja uma "ruptura entre a fé e a atividade temporal" (JOÃO XXIII, 1963 p.25). Esses elementos vão ao encontro de uma ética das virtudes, porque reforçam o desenvolvimento do indivíduo de modo que englobe também a sua dimensão espiritual.

Em suma, na *Pacem in Terris*, João XXIII toma um rumo opostos ao liberalismo econômico, mostrando-se simpático à ação estatal, apesar de defender alguns aspectos do mercado e da livre iniciativa. Ele endossa no documento uma visão mais orgânica de sociedade que é oposta a um individualismo. Não é da opinião que a sociedade pode ser moldada pela vontade humana, mas também não concorda que há um ajustamento automático que não pode ser direcionado pelo homem. Assim, não é contra a ideia que o mercado traz benefícios para a sociedade, mas não é da opinião que ele deve definir os parâmetros para o estabelecimento do salário do trabalhador, por exemplo. Na encíclica, João XXIII se mostra contrário a uma ideia de auto-interesse como algo que deve gerir o funcionamento da economia. Coloca que a atividade econômica não é amoral, mas sim que deve ser realizada com responsabilidade. Defende o exercício responsável da liberdade para que seja de fato livre, ou seja, exprime uma visão de liberdade positiva. Ele argumenta a favor da igualdade entre os homens, tal que os mais fracos devem ser ajudados, mas não uma igualdade tomada a partir de uma perspectiva igualitarista. O Papa é bastante simpático à intervenção estatal, ainda que defenda um intervencionismo limitado pela subsidiariedade. Não pactua com o voluntarismo, principalmente no que se refere à fonte dos direitos e deveres, assim como critica elementos hedonistas e a visão de uma sociedade secularista.

No que se refere à moral, a *Pacem in Terris* mostra uma visão predominantemente deontológica, reforçando o caráter de direitos e deveres com enfoque na dignidade humana. Os elementos da ética das virtudes e de uma ética consequencialista são postos somente de forma secundária e complementar.

#### 4.5 POPULORUM PROGRESSIO

A encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI (vida: 1897-1978; pontificado: 1963-1978) foi publicada em 26 de março de 1967, em um cenário não muito diferente daquele que João XXIII publicou a *Pacem in Terris*. A questão do crescimento desigual entre países ricos e pobres, a situação de vulnerabilidade que alguns países encontravam após a descolonização, o processo de industrialização por substituição de importações que levava países do Terceiro Mundo a construir um parque industrial, mas que ainda não era competitivo frente aos seus concorrentes nos países desenvolvidos, dependendo ainda de exportações de bens primários. Ainda estava em meio a Guerra Fria, mas no final de um período que a economia socialista tinha conhecido a expansão da industrialização e do consumo, parecendo sólida e promissora (FRIEDEN, 2008).

No conteúdo do documento, Paulo VI enfatiza que as nações pobres se encontram em uma situação que não lhes é possível uma iniciativa pessoal sustentável por parte da sua população. A sua produção tem por base produtos primário, geralmente de monoculturas, que possuem preços voláteis, o que leva a uma condição de vulnerabilidade econômica. Assim, os esforços locais não são suficientes, tal que as pessoas nessas regiões ficam expostas a condições indignas na vida e também no trabalho (PAULO VI, 1967 p.3). Dessa forma, entende-se que pontos abordados aqui expressam uma incapacidade de atuar no **mercado** de maneira vantajosa. Apesar da referência a um resultado ruim, a ênfase no esforço e na iniciativa enquadra essa argumentação em uma perspectiva da ética das virtudes.

O Papa expõe a ideia de "estruturas opressivas" que levam o homem a estar em condições menos humanas, as quais são resultado de "abusos da posse ou do

poder, da exploração dos trabalhadores ou da injustiça das transações" (PAULO VI, 1967 p.6). Ainda expressa que "os preços 'livremente' estabelecidos no mercado podem levar a consequências iníquas" (PAULO VI, 1967 p.17), tal que os auxílios prestados às nações pobres acabam por ser anulados por conta de relações comerciais desfavoráveis. Nesse sentido, Paulo VI expõe que

[a]s nações altamente industrializadas exportam sobretudo produtos fabricados, enquanto as economias pouco desenvolvidas vendem apenas produtos agrícolas e matérias-primas. Aqueles, graças ao progresso técnico, aumentam rapidamente de valor e encontram um mercado satisfatório. Pelo contrário, os produtos primários provenientes dos países em via de desenvolvimento sofrem grandes e repentinas variações de preços, muito aquém da subida progressiva dos outros. Disso surgem grandes dificuldades para as nações pouco industrializadas, quando contam com as exportações para equilibrar a sua economia e realizar o seu plano de desenvolvimento. Os povos pobres ficam sempre pobres e os ricos tornam-se cada vez mais ricos. (PAULO VI, 1967 p.16).

Sendo assim, na visão de Paulo VI o **mercado** é incapaz de levar riqueza às nações pobres por conta da sua condição mais vulnerável. Em uma escala global, o Pontífice propõe o uso de convenções internacionais para amenizar o problema no comércio entre as nações. Por sua vez, para contornar esse problema, se "estabeleceriam normas gerais, capazes de regular certos preços, garantir certas produções e sustentar certas indústrias nascentes" (PAULO VI, 1967 p.17). Ele apresenta elementos relacionados aos resultados, tal que mostra que o mercado também é criticado a partir de uma abordagem consequencialista. Apesar disso, ele coloca por uma perspectiva deontológica, o direito ao comércio livre (PAULO VI, 1967 p.7).

O Papa questiona a visão liberal da livre concorrência no que se refere às trocas e estabelecimento dos preços, que na sua visão "leva à ditadura econômica" (PAULO VI, 1967 p.17). Assim, ele expõe que "a regra da livre troca já não pode, por si mesma, reger as relações internacionais" (PAULO VI, 1967 p.17). O problema disso está na disparidade de condições entre os países, em uma liberdade que é desproporcional (PAULO VI, 1967 p.17). Em outro momento, Paulo VI expressa que "[s]ó a iniciativa individual e o simples jogo da concorrência não bastam para

assegurar o êxito do desenvolvimento" e associa isso à concentração de renda (PAULO VI, 1967 p.9). Sob tal perspectiva, a visão papal é contrária a uma ideia de **ajustamento automático** da economia por levar a resultados ruins, ou seja, se pauta em uma crítica consequencialista.

O **auto-interesse** não é descrito como mal em si mesmo. Querer ter aquilo que é necessário não é algo ilegítimo (PAULO VI, 1967 p.6) de acordo com a visão de Paulo VI, ou seja, é permitido. Porém, o auto-interesse está sujeito a limitações. Por exemplo, o documento aponta que não é certa uma transferência de recursos para o estrangeiro, de modo que não haja proveito para a nação da qual o recurso está sendo retirado (PAULO VI, 1967 p.7). Isso mostra de modo deontológico que o auto-interesse deve ser exercido somente de forma limitada. Apesar disso, na visão do Pontífice, a busca do crescimento da produção e da riqueza é tomada como algo bom porque provê os meios para o desenvolvimento humano (PAULO VI, 1967 p.13). Nessa linha, expressa que o uso do rendimento também não pode ser feito de qualquer forma, não sendo corretas as "especulações egoístas" (PAULO VI, 1967 p.7). Assim, expõe o Papa que o egoísmo acaba "sacrificando a vontade de ser mais, ao desejo de ter mais" (PAULO VI, 1967 p.14). Ele salienta que ajuda aos pobres é algo benéfico também aos próprios ricos, pois assim afastam a própria avareza e também esse auxílio leva os pobres a não se voltarem contra aqueles que têm uma condição mais abastada. Então, os argumentos descritos têm por base a ética das virtudes, pois se sustentam na ideia de promover a excelência humana em oposição aos vícios.

O Papa também reforça a importância da solidariedade para o desenvolvimento das nações mais pobres (PAULO VI, 1967 p.18) o que aparece em contraposição ao predomínio do auto-interesse. Assim, a solidariedade é colocada como um fator necessário para o desenvolvimento integral do ser humano (PAULO VI, 1967 p.12). Ele ressalta que as relações de força entre os países devem dar lugar a uma amizade entre os povos, de modo que cada um possa ser o próprio condutor do seu futuro e que cada indivíduo tenha responsabilidade para se buscar o bem comum (PAULO VI, 1967 p.18). Esses argumentos refletem uma perspectiva da ética das virtudes, pois apontam para a solidariedade no sentido de virtude. Contudo, o Papa enfatiza que "[a] solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever" (PAULO VI, 1967 p.5). Ele coloca como obrigação dos mais favorecidos "o dever de solidariedade, ou seja, o auxílio que as



nações ricas devem prestar aos países em via de desenvolvimento" (PAULO VI, 1967 p.12). Aqui a solidariedade aparece na perspectiva deontológica como um imperativo a ser seguido, ou seja, como uma obrigação para o agente.

O **individualismo** também não é endossado na encíclica de Paulo VI. No documento o Papa declara que o homem não foi chamado de forma isolada ao desenvolvimento, mas que esse chamado deve ser realizado junto com os demais seres humanos (PAULO VI, 1967 p.12). Ele ainda faz referência àquilo que as sociedades passadas deixaram de legado ao presente e ao que será deixado às gerações futuras, tal que o desenvolvimento é algo que vai além do próprio indivíduo. Nesse ponto, a ética das virtudes é tomada em consideração por enfatizar o desenvolvimento humano.

Paulo VI não compartilha a ideia de uma **neutralidade moral** na economia. Assim, ele manifesta que o homem é a finalidade para qual a economia deve estar voltada (PAULO VI, 1967 p.8). Aumentar a riqueza e avançar a técnica não compreende tudo aquilo que se entende por desenvolvimento. Isso deve estar no sentido do homem ser "senhor das suas ações e juiz do valor destas" (PAULO VI, 1967 p.10), "autor do progresso, em conformidade com a natureza que lhe deu o Criador, cujas possibilidades e exigências ele aceita livremente" (PAULO VI, 1967 p.10). Ele declara que não se pode usar da sua riqueza exclusivamente para o uso próprio (PAULO VI, 1967 p.13). Sendo assim, há um forte caráter deontológico na sua argumentação que submete a ação a princípios divinos que estabelecem obrigações relativas ao paciente. Ainda na questão da moralidade da atividade econômica, o Papa expressa que há um papel ambivalente no trabalho, que pode levar à ganância, ao egoísmo e à revolta, mas também "desenvolve a consciência profissional, o sentido do dever e a caridade para com o próximo" (PAULO VI, 1967 p.8). Além disso, ele expõe que "o trabalho só é humano na medida em que permanecer inteligente e livre", contrapondo-o ao perigo do trabalhador se desumanizar (PAULO VI, 1967 p.8). O Pontífice acrescenta no documento que "combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar mas também o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade" (PAULO VI, 1967 p.21). Dessa forma, há também um caráter da ética das virtudes na sua defesa da moralidade na economia, pois expressa em termos de uma dualidade entre vícios e virtudes e aponta sua argumentação para a excelência humana.

Outro elemento presente na encíclica é a argumentação de que o uso da terra pelo homem é mostrado como um direito, de modo que se possa extrair dela aquilo que é necessário para o seu sustento. No entanto, isso é um direito de todos. O direito de **propriedade** e o direito de comércio livre estão subordinados ao fato que todos têm direito sobre os bens da criação, de acordo com a justiça e a caridade (PAULO VI, 1967 p.7). Assim, a propriedade e o comércio livre servem para garantir que os bens cheguem a todos, sendo este o seu fim (PAULO VI, 1967 p.7). Paulo VI retoma a ideia, já apresentada em outras encíclicas, que o direito de propriedade não poder ir contra o bem comum e afirma que “a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto. Ninguém tem direito de reservar para o seu uso exclusivo aquilo que é supérfluo quando outros falta o necessário” (PAULO VI, 1967 p.7). O Papa acrescenta que

[o] bem comum exige por vezes a expropriação, se certos domínios formam obstáculos à prosperidade coletiva, pelo fato da sua extensão, da sua exploração fraca ou nula, da miséria que daí resulta para as populações, do prejuízo considerável causado aos interesses do país. (PAULO VI, 1967 p.7).

Dessa forma, entende-se que a propriedade, apesar de posta como um direito, é apresentada no documento em questão em um sentido instrumental para que os bens cheguem a um maior número de pessoas. Então, Paulo VI coloca a propriedade a partir de uma perspectiva consequencialista, tal que pode ser violada quando causa prejuízo ao demais.

A encíclica aborda o “capitalismo liberal” de forma negativa, como sendo “a fonte de tantos sofrimentos, injustiças e lutas fratricidas com efeitos duráveis” (p.8) e “um sistema que considera o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limites nem obrigações sociais correspondentes” (PAULO VI, 1967 p.8), que conduz a uma espécie de ditadura financeira. No documento é feita ainda uma distinção entre o capitalismo liberal e a industrialização. Os males da época eram culpa do **sistema econômico** e não da industrialização, esta sendo entendida enquanto progresso técnico e organização do trabalho, os quais são elementos que contribuem para o desenvolvimento (PAULO

VI, 1967 p.8). Partindo dessa argumentação, compreende-se que o capitalismo liberal é mau pelos resultados ruins que traz, endossando assim uma perspectiva consequencialista. Por outro lado, sem citar o sistema socialista, o documento expressa que deve ser evitado o “perigo de uma coletivização integral ou de uma planificação arbitrária que, privando os homens da liberdade, poriam de parte o exercício dos direitos fundamentais da pessoa humana” (PAULO VI, 1967 p.9). Assim, com argumentos morais deontológicos, que se pautam pela manutenção dos direitos do paciente da ação, é o Paulo VI é contrário a um socialismo estrito.

A **igualdade** é tratada no documento a partir do ponto de vista econômico e também da igualdade de oportunidades. No que diz respeito à segunda perspectiva, refere-se à ideia de que sem o acesso a recursos é impossível que um país consiga sair da pobreza pelos próprios esforços. O problema da disparidade de renda entre os países também é levado em conta na encíclica. Essa situação é resultado de um crescimento pequeno por parte das nações pobres frente a um crescimento mais acelerado das nações ricas (PAULO VI, 1967 p.3). Aponta-se na encíclica que a grande disparidade de renda e a desigualdade social exacerbada põem em perigo a paz entre os povos (PAULO VI, 1967 p.21). Então, compreende-se que a desigualdade leva a resultados ruins, ou seja, é posta a partir de uma argumentação consequencialista.

O Papa destaca o papel também da **justiça social** nas relações comerciais que deve ser levado em conta e não só o aspecto da justiça comutativa (PAULO VI, 1967 p.17). Ele ressalta que é preciso considerar "o dever de justiça social, isto é, a retificação das relações comerciais defeituosas, entre os povos fortes e povos fracos" (PAULO VI, 1967 p.12). Ele expressa ainda que “[a] liberdade das transações só é equitativa quando sujeita às exigências da justiça social” (PAULO VI, 1967 p.16). Dessa forma, entende-se que certa igualdade de possibilidade é necessária para que se tenha em conta a justiça social (PAULO VI, 1967 p.17). Sendo assim, a justiça social é posta com um caráter deontológico de dever para com os demais.

Naquilo que se refere ao papel da **intervenção na economia**, Paulo VI ressalta a importância do Estado no controle da concorrência de forma que esta se mantenha equilibrada (PAULO VI, 1967 p.16) e a sua atuação na resolução de problemas de adequação da propriedade privada ao bem comum (PAULO VI, 1967 p.7). O Papa cita o pagamento de mais impostos, quando voltados para proporcionar

o desenvolvimento, como algo positivo (PAULO VI, 1967 p.13). Ele faz referência à importância de programas voltados para o desenvolvimento, tal que “[p]ertence aos poderes públicos escolher e, mesmo impor, os objetivos a atingir, os fins a alcançar e os meios para consegui-los e é a eles que compete estimular todas as forças conjugadas nesta ação comum” (PAULO VI, 1967 p.9), de modo que entende que a iniciativa privada não é capaz de fazer isso por si. Dessa forma, a intervenção é colocada como moralmente correta no sentido de buscar um melhor resultado, ou seja, uma visão consequencialista. Porém, o documento descreve que a intervenção do Estado na propriedade deve ter sempre uma participação de grupos sociais e das pessoas, tal que essas não sejam arbitrárias, violando direitos fundamentais do ser humano, ou seja, um argumento deontológico a partir do prisma do paciente (PAULO VI, 1967 p.7). Ademais, as salvaguardas em relação à ação do Estado estão mais voltadas para questões de família, demografia e educação, tal que na esfera econômica, Paulo VI é mais simpático ao intervencionismo, mas não ao coletivismo.

O Papa defende a ideia da criação de um fundo de ajuda a nações pobres, usando para isso recursos que seriam destinados a armamento. Ainda aponta para a importância de acordos bilaterais e multilaterais que estimulem relações de amizade entre as nações. Expressa sobre a necessidade de generosidade para que os países pobres não fiquem sobrecarregados com dívidas de forma que comprometam o seu desenvolvimento e tenham acesso aos meios para isso. Ele reforça que isso não deve ser uma imposição, mas ser uma participação voluntária (PAULO VI, 1967 p.15). Assim, a **intervenção** fica delegada a um âmbito intranacional e é posta como uma violação de direitos quando se dá na esfera internacional, tal que as ações devem ter por base comum acordo, para que cada povo possa ser responsável pelo seu próprio desenvolvimento (PAULO VI, 1967 p.15 e p.23). Então, a nível global, apesar de apresentar resultados e estabelecer base em direitos, adota uma perspectiva das virtudes, com ênfase na generosidade e solidariedade entre as nações, reforçando a busca da excelência.

De modo que se contrapõe a uma **visão secularista**, a encíclica faz alusão a divisão de domínios distintos, entre o temporal e espiritual, mas expressa que a Igreja tem também oferece uma visão global do homem e da humanidade, tendo por objetivo ajudar também os seres humanos a alcançarem o pleno desenvolvimento (PAULO VI, 1967 p.5). O homem precisa estar aberto aos valores do espírito e não

só aos valores materiais. Esquecer-se do aspecto espiritual é desumanizar o ser humano, é um humanismo limitado. Assim, comenta o Papa que "[o] homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo, ultrapassando-se" (PAULO VI, 1967 p.12). O destaque dado a um desenvolvimento integral do ser humano reforça a ideia de ética das virtudes nesse ponto.

Paulo VI também não abre espaço para o **hedonismo**, pelo contrário, descreve que é possível inverter a hierarquia de valores, colocando os bens como fim último, de modo que se cai em um materialismo. Isso leva à cobiça, à avareza e ao desejo de poder, vícios que afetam tanto ricos quanto pobres. Tal fato compromete o desenvolvimento da comunidade e da pessoa humana. Dessa forma, o homem se prende ao desejo de possuir, o que impacta na sua relação com os demais e leva a um subdesenvolvimento moral da nação (PAULO VI, 1967 p.6). Um verdadeiro desenvolvimento não pode ser apenas no aspecto material, mas "[p]ara ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo" (PAULO VI, 1967 p.5). O materialismo é uma condição menos humana e mais animal. Dessa forma é preciso buscar as coisas mais elevadas para que o homem possa ir ao encontro de uma condição mais humana. Paulo VI chama isso de "humanismo novo" (PAULO VI, 1967 p.6). Esses elementos que descrevem um desenvolvimento autêntico e uma visão completa do ser humano têm por base uma ética das virtudes, pois uma vida voltada só para o material impede a excelência humana.

Em síntese, a encíclica de Paulo VI coloca o mercado como algo incapaz de resolver os problemas sociais, favorecendo os mais ricos, tal que o seu funcionamento precisa ser direcionado de modo que não prejudique os mais pobres. O auto-interesse não é ruim, mas não pode prescindir dos deveres para com os que se encontram na pobreza, nem vir a comprometer a solidariedade entre os povos. O desenvolvimento é algo que não se consegue atingir de forma isolada, de forma que não há espaço na visão do Pontífice para um individualismo. A economia não é neutra moralmente, pois o seu fim é o próprio homem. O Papa também afrouxa o direito de propriedade, enfatizando que se não estiver de acordo com o bem comum, esse direito pode ser revogado. O capitalismo liberal é colocado como um sistema econômico que gera injustiça e conflito. O termo socialismo não aparece no documento, mas a sua forma estrita é condenada quando fala que uma coletivização integral e planificação arbitrária é contra os direitos fundamentais do ser humano.

Sem endossar um igualitarismo, ele se refere também ao problema da desigualdade econômica e a que, para uma concorrência mais justa, é preciso ter igualdade de oportunidades. O Papa enfatiza o papel da justiça social que deve ser tido em conta na hora do comércio. No documento, o Estado não aparece só como um agente que cria os meios para a atuação individual na economia, mas é descrito como o condutor de um planejamento e como o organizador da esfera econômica. Não descarta a importância da dimensão espiritual para uma melhora das condições de vida, tal que nega o caráter secularista da organização econômica. O Pontífice também critica de modo enfático uma vida voltada para aquilo que é material, o que é parte de uma visão estreita de ser humano. Logo, uma vida pautada pelo hedonismo é uma vida menos humana e mais animal. Sendo assim, por conta dos diversos elementos que tem afinidade eletiva com o liberalismo econômico serem postos de forma negativa no documento, entende-se que essa ideologia é incompatível com a visão geral presente na *Populorum Progressio*.

No documento há uma presença ampla de argumentos que enfatizam os resultados, ou seja, que têm um caráter consequencialista. Os elementos que se pautam pelas consequências têm caráter de dar suporte aos demais argumentos que se fundamentam em outras correntes morais. A ideia de direitos a serem respeitados que se dá numa abordagem deontológica se dá de forma ampla. Além disso, a concepção de desenvolvimento integral do ser humano, o que está alinhado com uma excelência tanto natural quanto sobrenatural, como aparece na ética das virtudes de Tomás de Aquino, está bastante presente no documento. Dessa forma, entende-se que o documento adota uma moral **plural** no que cabe aos elementos que compõem o liberalismo econômico.

## 4.6 LABOREM EXERCENS

*Laborem Exercens* foi a primeira encíclica social de João Paulo II (1920-2005; pontificado: 1978-2005), papa que conheceu de perto tanto a realidade do capitalismo, quanto do regime econômico que vigorava no seu país natal, o sistema socialista. A encíclica foi lançada em 14 de setembro de 1981, em comemoração aos noventa anos da *Rerum Novarum*. Na época, o mundo ainda sofria os

desencadeamentos da Crise do Petróleo, que teve início na primeira metade dos anos setenta. Tal fato se deu em decorrência da alta do preço do barril de petróleo, que desencadeou alta dos preços gerais para o consumidor, instabilidade econômica e desemprego no mundo. Muitos países socialistas e em desenvolvimento passavam por dificuldades de pagar empréstimos que haviam tomados no estrangeiro. Frieden aponta que

[o] mundo enfrentou tempos difíceis entre 1973 e o início da década de 1980. O crescimento diminuiu, os preços subiram, as recessões se proliferaram e o desemprego aumentou. Os governos, acostumados ao crescimento e à prosperidade dos últimos 30 anos, pareciam incapazes de lidar com o ciclo de crises e seus conflitos decorrentes. (FRIEDEN, 2008, p. 392).

Nessa situação, a insegurança do trabalhador crescia, o que resultava também em greves e pressões sobre os governos por mais seguridade social em uma época que esses tinham as suas receitas afetadas com a crise. O tema do trabalho era sempre trazido a pauta no debate, não obstante, João Paulo II publicou o documento voltado para esse assunto.

Vale observar que para se situar na ideia geral é preciso, antes de tudo, entender a visão da encíclica sobre o trabalho. O Pontífice coloca o trabalho a partir de uma moral deontológica, como sendo parte do desígnio de Deus para o homem (JOÃO PAULO II, 1981 p.6), de modo que é "uma dimensão fundamental da existência do homem sobre a terra" (JOÃO PAULO II, 1981 p.5), uma obrigação (JOÃO PAULO II, 1981 p.27) e ainda é uma atividade que concede uma dignidade específica ao ser humano. O fim do trabalho é o próprio homem e disso emana essa dignidade (JOÃO PAULO II, 1981 p.10), por isso, não pode ser visto só como um bem útil, mas é um bem digno (JOÃO PAULO II, 1981 p.15).

Um ponto importante a ser ressaltado é que o documento descreve a atividade laboral como tendo duas dimensões. No trabalho há uma dimensão objetiva, que se refere ao atuar sobre os elementos da terra e a elaboração de produtos que advém disso (JOÃO PAULO II, 1981 p.7). Nisso se incluem as máquinas, a técnica e o progresso econômico. Tal aspecto é importante, pois provê os bens materiais. No entanto, o trabalho vai além disso, pois possui também um

caráter subjetivo. O Pontífice, a partir de um imperativo deontológico, aponta que há uma "preeminência do significado subjetivo do trabalho sobre o seu significado objetivo" (JOÃO PAULO II, 1981 p10). O valor do trabalho está de forma mais ampla na sua dimensão subjetiva, no próprio homem enquanto sujeito do trabalho. Assim, o Papa afirma que "o fundamento para determinar o valor do trabalho humano não é em primeiro lugar o gênero de trabalho que se realiza, mas o fato de aquele que o executa ser uma pessoa" (JOÃO PAULO II, 1981 p.10). Essa dimensão subjetiva é colocada numa perspectiva ética voltada para as virtudes, ou seja, para a excelência humana. João Paulo II aponta que

[o] homem deve submeter a terra, deve dominá-la, porque, como 'imagem de Deus', é uma pessoa; isto é, um ser dotado de subjetividade, capaz de agir de maneira programada e racional, capaz de decidir de si mesmo e tendente a realizar-se a si mesmo. É como pessoa, pois, que o homem é sujeito do trabalho (JOÃO PAULO II, 1981 p.9).

O trabalho é parte da vocação do homem, é algo que compõe a sua própria humanidade. Assim, o trabalho é inerente ao homem e é algo que contribui para torná-lo propriamente humano (JOÃO PAULO II, 1981 p.5). O Papa ainda observa que sem entender esta ideia

[...] não se pode compreender o significado da virtude da laboriosidade, mais exatamente não se pode compreender por que é que a laboriosidade haveria de ser uma virtude; efetivamente, a virtude, como aptidão moral, é algo que faculta ao homem tornar-se bom como homem. (JOÃO PAULO II, 1981 p.15).

Ele afirma ainda que o amor ao trabalho é um fator que leva ao desenvolvimento do ser humano (JOÃO PAULO II, 1981 p.17). Assim, é preciso ter em conta as duas dimensões, tal que não só a remuneração que deve ser a motivação do trabalho, mas que, por meio dessa atividade, o ser humano venha a



exercer a sua própria iniciativa e a desenvolver a sua consciência, tal que o trabalhador se sinta sujeito do trabalho (JOÃO PAULO II, 1981 p.26).

Dessa forma, entende-se que há uma concepção moral que define os parâmetros relacionados ao trabalho, a qual está voltada para um desenvolvimento integral do ser humano, ou seja, pode ser inserida dentro da ética das virtudes. Levando em conta isso, conclui-se que a **neutralidade moral** das relações econômicas é algo rejeitado na encíclica. De modo a corroborar com essa ideia, João Paulo II afirma que quando os valores pessoais são respeitados, o processo produtivo e o sistema econômico são beneficiados, pois o trabalho do homem é principalmente relacionado com valores pessoais e não é um fator relacionado só com a economia (JOÃO PAULO II, 1981 p.26). Aqui os resultados são enfatizados, o que demonstra também um caráter consequencialista da argumentação.

O documento expressa que a concepção do trabalho como uma mercadoria qualquer ou "uma força anônima necessária para a produção (fala-se mesmo de 'força de trabalho')" (JOÃO PAULO II, 1981 p.11) é derivada de uma visão materialista e economicista. Sendo assim, o trabalhador é tratado como um mero instrumento de produção e não como sujeito eficiente (JOÃO PAULO II, 1981 p.11). Dentro dessa visão, a dimensão subjetiva do trabalho humano tem um caráter secundário, enquanto se dá uma grande ênfase à dimensão objetiva do trabalho, o que reflete em uma maior importância também ao capital. No entanto, o Papa postula a prioridade do trabalho ao capital. Tal princípio aponta

[...] diretamente para o processo de produção, relativamente ao qual o trabalho é sempre uma causa eficiente primária, enquanto que o capital, sendo o conjunto dos meios de produção, permanece apenas um instrumento ou causa instrumental. (JOÃO PAULO II, 1981 p.19).

Além disso, o trabalho está ligado diretamente ao mistério da criação. Os recursos disponíveis só podem servir ao homem mediante o trabalho. O capital é recursos da terra convertido em técnica e meios de produção mediante a inteligência e o trabalho (JOÃO PAULO II, 1981 p.19). Portanto, o capital é um conjunto de coisas agrupadas pelo trabalho humano. O sujeito do trabalho é o homem e não a coisa. Nisso deve-se acrescentar o primado dos homens sobre as coisas, sobre o

processo produtivo, sendo que só o homem é pessoa, enquanto o capital é coisa (JOÃO PAULO II, 1981 p.20). O capital é só um condicionante do trabalho e não "o sujeito anônimo que coloca em posição de dependência o homem e o seu trabalho" (JOÃO PAULO II, 1981 p.21). Dessa forma, há outros elementos que devem se sobrepôr a uma relação de **mercado** que não só as trocas impessoais que tocam somente à dimensão objetiva da atividade laboral. João Paulo II aponta que é "a consideração dos direitos objetivos do homem do trabalho [...] que deve constituir o critério adequado e fundamental para a formação de toda a economia" (JOÃO PAULO II, 1981 p.29). Sendo assim, entende-se que ele faz uso de elementos de uma ética deontológica expressa na perspectiva do paciente, que remete a direitos que emanam da dignidade humana que reflete no trabalho.

A relação entre o ofertante do trabalho e o trabalhador pode ser distorcida (JOÃO PAULO II, 1981 p. 28). Contudo, a questão do desemprego não pode ser tratada apenas por uma visão de mercado. O desemprego é algo que deve ser evitado, pois é um mal, quando não, uma calamidade social (JOÃO PAULO II, 1981 p.29). Aqui o pontífice traz à tona a justa remuneração do trabalho que, na sua visão, "[é] o problema-chave da ética social" (JOÃO PAULO II, 1981 p.31). Isso se liga ao "primeiro princípio de toda a ordem ético-social, ou seja, ao princípio do uso comum dos bens" (JOÃO PAULO II, 1981 p.32). O acesso aos bens por parte do trabalhador se dá pela remuneração do seu trabalho. No entanto, a justa remuneração do trabalhador não é o único ponto a ser considerado para avaliar a justiça de um sistema socioeconômico, mas é o principal fator a ser levado em conta (JOÃO PAULO II, 1981 p.32). João Paulo II aponta que, derivado do princípio fundamental do uso comum dos bens que, por sua vez, está relacionado ao direito à vida e à subsistência, é dever de ordem moral também prover as subvenções indispensáveis aos desempregados e às suas famílias (JOÃO PAULO II, 1981 p.29). A isso se pode acrescentar a ideia de que não se deve abusar das condições vulneráveis de um trabalhador imigrante, mas que deve trata-lo como os demais (JOÃO PAULO II, 1981 p.38). O Papa apresenta, assim, que há diversos elementos que fazem parte da vida econômica, mas que devem ser considerados por um prisma moral e não somente pelo que são avaliados no **mercado**. O argumento moral predominante aqui são princípios que definem uma concepção deontológica que reflete em direitos por uma perspectiva do paciente e em obrigações por parte do agente.

Na encíclica é descrito que há um sistema de dependência recíproca entre os diversos Estados, uma vez que necessitam um dos outros para as trocas bens econômicos. Essa interdependência em si é algo normal, mas pode cair em exploração e em injustiças (JOÃO PAULO II, 1981 p.28). Por sua vez, o Pontífice se refere ao problema de ter o lucro como objetivo máximo. Como exemplo disso, o Papa descreve o que ocorre quando os de os países industrializados ou as empresas multinacionais estabelecem o preço mais alto possível, enquanto tentam baixar os custos para o menor nível que se é capaz. Isso leva a uma distorção entre manufaturados e matérias-primas, que resulta em uma tendência de distanciamento da riqueza entre países ricos e pobres (JOÃO PAULO II, 1981 p.28). Esse critério arbitrário apresentado, a partir de uma visão voltada para os resultados ruins, ou seja, consequencialista, torna a visão papal incompatível com uma ideia de **ajustamento automático** da economia que conduziria ao bem comum.

Na **ordem social**, o trabalho não se insere somente na perspectiva de divisão de tarefas que trazem um melhor resultado, mas é algo por meio do qual o homem atinge o próprio desenvolvimento (JOÃO PAULO II, 1981 p.27). Assim, a virtude também é importante para a vida social e a vida social é importante para a virtude. Aqui, não é preciso ir muito afundo para entender a importância da ética das virtudes para esse elemento.

O Pontífice ainda ressalta que o dever do trabalho não é só para o próprio indivíduo, mas é um dever de consideração do indivíduo para com a sua família, com a sociedade em geral e com as gerações futuras (JOÃO PAULO II, 1981 p.27). Há um duplo patrimônio que o homem tem acesso por meio do trabalho, sendo que um é composto pelos recursos da natureza e o outro é o que já foi elaborado por outros homens a partir de tais recursos. Então, verifica-se uma dependência do homem ao Criador e outros homens (JOÃO PAULO II, 1981 p.21). Sendo assim, o **individualismo** não tem espaço nessa argumentação, pois é contestado em uma abordagem deontológica que enfatiza a obrigação de cada um para com os demais.

Na mesma linha está a ideia do **auto-interesse** que não é um elemento chave para a sociedade, conforme apresenta a encíclica, pois o homem, quando trabalha, não busca só um bem para si, mas também para os outros, além de se sentir responsável por acrescentar, de acordo com a sua atividade, a sua parcela de contribuição ao “banco” de trabalho geral da humanidade (JOÃO PAULO II, 1981

p.25). Além do mais, a sociedade, por meio dos seus laços históricos e culturais, herda o resultado do trabalho de diversas gerações e ajuda o homem a ter a consciência de pertencer a uma família humana mais ampla. Aqui é preciso ter em conta que o horizonte do trabalho vai além do próprio indivíduo, ajudando no bem comum de toda uma sociedade (JOÃO PAULO II, 1981 p.16). Podendo ser inseridos em uma visão consequencialista, tais pontos mostram que os resultados do trabalho são para além do indivíduo e para além do tempo atual, tal que o auto-interesse não pode ser um elemento central.

A encíclica expressa que a Igreja não concebe a **propriedade** como absoluta, pois ela deve estar subordinada à destinação universal dos bens (JOÃO PAULO II, 1981 p.23). Dessa forma, a propriedade não pode estar em contraposição ao trabalho, pois ela é fonte do próprio trabalho. O seu objetivo é também servir ao trabalho, quando se consideram os meios de produção. Servindo ao trabalho a propriedade serve à destinação universal dos bens (JOÃO PAULO II, 1981 p.24). A vista disso, a propriedade tem um caráter instrumental, sendo colocada como moral por um prisma consequencialista.

A **propriedade** particular não é a única forma de propriedade, de modo que o documento expressa que a socialização de certos meios de produção, dentro de certas condições, não se deve ser excluída “em consideração do trabalho humano e do acesso comum aos bens destinados ao homem” (JOÃO PAULO II, 1981 p.23). Por isso, são propostas adaptações a uma forma de propriedade na qual também os trabalhadores tenham também acesso ao lucro, participação na gestão, uma copropriedade dos meios de produção, por exemplo, a participação acionária, a associação do trabalhador ao empreendimento. Isso foca nos resultados que a socialização traz, sendo assim, pode ser entendida dentro de uma abordagem consequencialista. No entanto, isso não quer dizer que tais mudanças sejam feitas mediante uma “eliminação apriorística da propriedade privada dos meios de produção” (JOÃO PAULO II, 1981 p.24). Portanto, há uma distinção entre socialização e coletivização. Retirar dos proprietários e passar a propriedade para a sociedade organizada, mas com sob o controle de outro grupo, não resolve o problema, pois esse grupo pode usá-la em benefício próprio somente, não levando em conta os direitos fundamentais do homem (JOÃO PAULO II, 1981 p.25). Dessa forma, a coletivização não é uma solução. Assim, para ocorrer uma socialização é

preciso que o autor do trabalho também seja coproprietário daquele "banco" de trabalho. Então, a garantia de direitos por parte do trabalhador em uma propriedade socializada é uma ideia que se incute dentro de uma perspectiva moral deontológica a partir do agente.

Em relação ao **sistema econômico**, João Paulo II descreve que a DSI diverge tanto do coletivismo, mas também do "programa do capitalismo, tal como foi posto em prática pelo liberalismo e pelos sistemas políticos que se inspiram no mesmo liberalismo" (JOÃO PAULO II, 1981 p.23). Ele expressa que "capitalismo primitivo" tinha uma visão errada em ver o trabalhador como um mero instrumento do processo produtivo (JOÃO PAULO II, 1981 p.12). O Papa se refere ao fato de que havia uma época em que o capital e o trabalho eram contrapostos, de modo que o primeiro era encabeçado pelo liberalismo e o segundo pelo marxismo. Nesse sentido se estimulava uma luta de classes programada por fatores ideológicos e políticos. O marxismo se colocava como defensor do proletariado e para isso defendia o monopólio do poder, que viria a ser tido mediante uma pressão revolucionária e introduziria, assim, o socialismo (JOÃO PAULO II, 1981 p.18). Ao longo do tempo, novas formas de capitalismo e coletivismo surgiram e o conflito passou a ser revertido, mas esse é um risco no qual sempre se está sujeito a incorrer. Essas novas formas de organização econômica, ou com base em ideologias e ou no poder, deixaram para traz certas injustiças, mas criaram outras novas (JOÃO PAULO II, 1981 p.12). Nessa linha, o Pontífice critica aquilo que ele chama de "capitalismo rígido" onde a propriedade é vista como um "dogma intocável na vida econômica" (JOÃO PAULO II, 1981 p.24). De forma a mostrar uma visão correta, afirma que o capital e o trabalho são fatores complementares, assim, a contraposição entre um e outro não advém do sistema econômico ou do processo produtivo (JOÃO PAULO II, 1981 p.21). Aqui se percebe que o capitalismo em si não é condenado, mas que por aspectos morais deontológicos, de ter uma visão deturpada a respeito do trabalho e ter a propriedade como absoluta, o liberalismo econômico é o fator que o conduz esse sistema ao erro.

João Paulo II descreve o Estado como um ofertante indireto de trabalho, ou seja, que aquele que cria as condições que por consequência interferem de modo secundário na oferta de trabalho e na relação com o trabalhador (JOÃO PAULO II, 1981 p.27). A política adotada pelo ofertante indireto vai influenciar as relações

diretas de oferta de trabalho, de modo que deve ser pautada pelos direitos e deveres, para que se dê de forma justa (JOÃO PAULO II, 1981 p.28). De modo a garantir o emprego, uma manutenção do banco de trabalho e uma racionalização do trabalho, as instituições que têm "o papel de ofertante indireto de trabalho devem prover a uma planificação global" (JOÃO PAULO II, 1981 p.30). Contudo, uma centralização por parte dos poderes públicos é algo que não pode acontecer, de modo que o Estado deve agir no sentido de coordenar a iniciativa dos outros agentes (JOÃO PAULO II, 1981 p.30). O Papa aponta que não pretende descrever a função do dador de trabalho no sentido de ação política ou econômica, mas apenas pretende "por em evidência o aspecto deontológico e moral" (JOÃO PAULO II, 1981 p.31) que diz respeito a uma justa relação de trabalho. Assim, o próprio documento afirma que sobre o papel do Estado a ética tomada é deontológica, inferindo obrigações e proibições a autoridade pública. Por mais, entende-se que, no documento, o Papa não defende a um Estado intervencionista de modo geral, contudo, advoga em função de um poder público com uma função ativa em promover o trabalho justo, ou seja, não vê a **intervenção** como má a priori.

A **justiça** social é abordada no documento, naquilo que se refere ao papel das associações de trabalhadores, de modo que o direito de associação está de acordo com ela. Tal ideia incorre em uma visão deontológica do prisma do paciente, que lhe incute um direito. Mas, a encíclica reconhece as dificuldades de uma definição clara do que está ou não de acordo com uma justiça mais geral, tal que aponta que é natural que, em consideração do bem e da justiça social, ocorram controvérsias. No entanto, isso não deve ter um caráter de luta de uns contra os outros, pelo contrário, os proprietários dos bens de produção devem se unir aos trabalhadores em busca do bem comum. Dentro dessa linha, a situação econômica geral deve sempre ser levada em consideração. A busca por direitos não pode dar lugar a um "egoísmo de grupo ou de classe" também no que se refere aos trabalhadores (JOÃO PAULO II, 1981 p.34). Assim, os sindicatos não devem ter como finalidade fins políticos nem terem as suas decisões submetidas a partidos políticos para não terem o seu papel desvirtuado (JOÃO PAULO II, 1981 p.35) e a greve deve utilizada somente em último caso. Tais elementos, voltados para uma visão solidária e harmônica, se dão a partir da ética das virtudes.

O Papa aponta que considerar o trabalho somente pela sua perspectiva econômica é aquilo que ele chama de "erro do economismo" (JOÃO PAULO II, 1981 p.21). Isso é decorrência do materialismo, pois subordina o que é espiritual àquilo que é material (JOÃO PAULO II, 1981 p.21). É um materialismo, que ainda não é o teórico como visto no marxismo, mas que pelo seu modo de avaliar a realidade de acordo com uma hierarquia de valores que coloca o material com maior peso, pode ser considerado um materialismo prático (JOÃO PAULO II, 1981 p.22). Ou seja, a realidade espiritual é colocada como supérflua e as necessidades humanas são tomadas como podendo ser saciadas somente com aquilo que é material. Assim, o **secularismo** é contrário ao que João Paulo II expressa na sua encíclica por uma abordagem deontológica, pautada por uma hierarquia de valores.

O trabalho é descrito como tendo duas dimensões, a objetiva, que se refere ao produto externo, e a subjetiva, que é parte do próprio homem enquanto sujeito dessa ação. Então, isso dota o trabalho de um caráter moral que está ligado ao desenvolvimento humano, de modo que a dimensão subjetiva do trabalho é superior à objetiva. Isso reflete na atividade econômica em geral, tal que deve considerar também esse elemento embutido de valor, o que mostra que a ideia de neutralidade moral nesse campo não é endossada na *Laborem Exercens*. Disso resulta também uma prioridade do trabalho em relação ao capital. As relações de mercado acabam tratando o trabalho somente pela sua dimensão objetiva, o que leva a uma percepção do trabalhador como um insumo qualquer e resulta em uma priorização do capital por conter trabalho agregado. Por isso, o salário não deve ser pautado somente por seu valor de mercado, tal que se aproveite da condição de vulnerabilidade do trabalhador. Um ajustamento automático é algo que não é possível dentro da visão presente na encíclica. Isso porque a lógica da maximização do lucro pode cair em condições de exploração e injustiças, tal que critica uma visão voltada para a eficiência econômica. A ideia de divisão do trabalho como cerne da sociedade, pautada por uma visão individualista, cujo motor é o auto-interesse não tem lugar no documento. Isso porque há também a dimensão subjetiva, que está associada à virtude e tem também um caráter social, que se aprimora e se realiza em contato com os demais. A propriedade é posta como um instrumento que deve servir ao trabalho e, assim, ao destino universal dos bens. João Paulo II ainda aponta a diferença entre "socialização" e "coletivização", na qual a primeira se refere

a uma forma de organização da propriedade que permita que o trabalhador participe também dos frutos do seu trabalho e a segunda é um confisco por parte da autoridade pública da propriedade particular, tal que a essa última é condenada no documento. Assim o coletivismo é condenado. Naquilo que se refere ao sistema econômico, o Papa condena aquilo que chama de “capitalismo rígido”, que tem por base uma ideologia liberal que vê o trabalhador como mero instrumento e a propriedade como dogma absoluto. Porém, afirma que ao longo do tempo outras formas de coletivismo e capitalismo surgiram, tal que não condena o capitalismo em si, mas somente quando é abusivo. O Estado tem o seu papel de coordenador da iniciativa de outros agentes, tal que é tido como um ofertante indireto de trabalho, pois a sua ação estimula ou desestimula os ofertantes diretos de trabalho. Assim, a intervenção não pode ser centralizadora, mas não é tido como ruim pelo Papa quando vem para promover o bem comum. A justiça social é abordada no documento no que se refere ao trato dos trabalhadores, tal que deve ser levada em conta, mas sem ser usada como argumento para se cometer abusos. Uma visão secularista de sociedade favorece o materialismo que acaba por levar a uma prioridade do que é material, tal que é posta como negativa por João Paulo II. Sendo assim, há divergência entre a visão papal no documento e a grande parte dos elementos que compõem o liberalismo econômico, tal que não há compatibilidade entre o que está no documento e o que apresenta de forma rígida essa ideologia.

Entende-se que, dentro do que define a visão moral geral da encíclica, há elementos consequencialista postos em pauta, mas não são elementos centrais na perspectiva apresentada. Já a ética das virtudes é abordada no documento com grande destaque, principalmente por estar contida no que se refere ao elemento central do documento que é o trabalho, naquilo que diz respeito a sua dimensão subjetiva, que remete não ao produto do trabalho em si, mas no desenvolvimento pessoal de quem trabalha. Apesar disso, a abordagem **deontológica** é proeminente e se sobrepõe aos demais elementos morais presentes na encíclica, como é possível ter em conta no que se refere ao trabalho como um dever do ser humano.



## 4.7 SOLLICITUDO REI SOCIALIS

A encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* foi lançada por João Paulo II em 30 de dezembro de 1987, para homenagear o vigésimo aniversário da publicação da *Populorum Progressio* de Papa Paulo VI. Pouco mais de seis anos haviam se passado desde a publicação da *Laborem Exercens*, o que não leva a mudanças acentuadas em relação ao cenário do documento anterior. Contudo, nessa época se verificava um grave problema de dívida externa dos países do Terceiro Mundo, com o projeto de desenvolvimento adotado tendo se mostrado inviável. Nos países ricos eram postas em prática políticas austeridade visando controlar o *déficit* governamental e altas taxas de juros com foco no controle da inflação, o que vinha comprometendo o salário dos trabalhadores. Outro elemento importante é que a União Soviética, sob o governo de Gorbatchev, passava pela abertura política (*glasnost*) e por reformas econômicas (*perestroika*), o que mostrava que o sistema socialista estava em grandes dificuldades (FRIEDEN, 2008).

Na sua encíclica, em relação ao tema da **igualdade**, João Paulo II faz alusão ao problema do desenvolvimento que ocorreu com velocidades diferentes entre as nações e até mesmo dentro dos próprios países, onde se deu um aumento da desigualdade (JOÃO PAULO II, 1987 p.9). Dessa forma, defende que o desenvolvimento deve ser buscado para todos, pois "[t]anto os povos como as pessoas individualmente devem gozar da igualdade fundamental, [...] esta igualdade é o fundamento do direito à participação de todos no processo de desenvolvimento integral" (JOÃO PAULO II, 1987 p.27). Assim, usando uma abordagem deontológica a partir da ideia de princípios, ressalta a importância da igualdade em um contexto que se pode entendê-la tanto como igualdade econômica quanto de igualdade de oportunidades. Contudo, o Papa se põe contra um igualitarismo expressando que, em nome de uma hipotética igualdade de todos, não se pode limitar ou suprimir o direito à iniciativa, o que seria como "um nivelamento para baixo" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). Tal ponto diz respeito a uma perspectiva de violação de direitos, o que está em linha também com uma visão deontológica posta a partir do paciente.

Sendo assim, o João Paulo II postula o direito de iniciativa econômica, que é importante para o bem comum e para o próprio indivíduo, e está ligado ao "espírito

de iniciativa, isto é, a subjetividade criadora do cidadão" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). A privação do direito à livre iniciativa econômica é também uma forma de pobreza (JOÃO PAULO II, 1987 p.37). Isso pode ser incluído em um contexto de ética deontológica com uma abordagem a partir do paciente, pois se estabelece como um direito, mas pode ser inserido em uma visão da ética das virtudes, tal que a iniciativa e capacidade de criação são também virtudes. Tal ideia é um elemento que vai a favor do **mercado**. Em outro ponto, ele descreve a presença de uma interdependência entre as nações, de modo que aquelas que são ricas não fogem dos seus efeitos nocivos, que se manifestam características de subdesenvolvimento (JOÃO PAULO II, 1987 p.12). Portanto, o mercado é um elemento que carrega também elementos negativos. Assim, ele fala que há os efeitos bons do crédito, mas que empréstimos podem ser usados e tomados de forma inconsequente, resultando em estagnação, pois compromete recursos que poderiam ser usados para o desenvolvimento ou manutenção do nível de vida (JOÃO PAULO II, 1987 p.13). O Pontífice expressa ainda uma preocupação com o protecionismo e aponta que no comércio internacional há uma desvantagem para os produtos industrializados de países em desenvolvimento e que isso "desencoraja os produtores de matéria-prima" (JOÃO PAULO II, 1987 p.37). Então, entende-se que nesse ponto é adotada uma noção consequencialista, que apresenta o mercado somente como um meio que pode levar a resultados bons ou ruins.

O Papa expressa que a presença de certos mecanismos econômicos e financeiros acaba por condicionar as economias pobres a ficarem em uma situação mais estática. Tais mecanismos são controlados pelas nações desenvolvidas, de modo direto ou indireto e, por mais que os homens os conduzam, o seu funcionamento acaba sendo de forma quase que automática (JOÃO PAULO II, 1987 p.11). Nessa linha, ele aponta que um desenvolvimento pleno precisa de uma política eficaz. Contudo, isso esbarra no plano moral. Esse fator está ligado ao comportamento dos homens que fazem com que o desenvolvimento não se concretize. Assim, há fatores que barram o caminhar no sentido do bem comum universal que parecem ser intransponíveis. João Paulo II chama esses elementos de "estruturas de pecado" (JOÃO PAULO II, 1987 p.29). Tais fatores se originam em atos individuais, mas de uma maneira que se consolidam, se expandem e acarretam em outros pecados, de modo que isso vai além dos próprios indivíduos que dão

início ao processo (JOÃO PAULO II, 1987 p.30). Desse modo, "[i]nterfere-se igualmente no processo do desenvolvimento dos povos, cujo atraso e lentidão devem ser julgados também sob esta luz" (JOÃO PAULO II, 1987 p.30). Levando isso conta, entende-se que um **ajustamento automático** da economia no sentido do bem comum é algo que não se concretiza pela presença vícios manifestados no funcionamento das instituições. Aqui se dá uma argumentação com ênfase na ética das virtudes.

João Paulo II, a partir da abordagem do tema do desenvolvimento, põe-se contrário a uma visão da economia sendo **moralmente neutra**. O desenvolvimento deve estar atento também às exigências morais que se aplicam ao uso dos recursos. Nesse sentido o documento aponta que "nós estamos submetidos a leis, não só biológicas, mas também morais, que não podem impunemente ser transgredidas" (JOÃO PAULO II, 1987 p.28). Uma ênfase apenas no econômico "subordina facilmente a pessoa humana e as suas necessidades mais profundas às exigências da planificação econômica ou do lucro exclusivo" (JOÃO PAULO II, 1987 p.27). Sem levar em conta os direitos e a dignidade da pessoa, a abundância de bens materiais nunca é suficiente e acaba por se tornar desprezível com o tempo (JOÃO PAULO II, 1987 p.27). O Papa entende que o desenvolvimento integral é algo que só pode ser atingido por meio de "atitudes profundas que, para o ser humano, se configuram em valores absolutos". Basear-se apenas nos aspectos econômicos é uma simplificação da realidade e não explica o problema como um todo (JOÃO PAULO II, 1987 p.31). Assim, o desenvolvimento é algo que "não se pode reduzir a um problema técnico", pois é mais amplo e "concerne a dignidade do homem e dos povos" (JOÃO PAULO II, 1987 p.35). A partir desses argumentos com ênfase na dignidade humana, conclui-se que no documento a neutralidade moral das relações econômicas é negada com base numa perspectiva deontológica a partir do paciente.

O documento descreve também que a **propriedade** é um direito "válido e necessário", mas que isso não pode ir contra o princípio do destino universal dos bens, que implica uma função social à propriedade (JOÃO PAULO II, 1987 p.37). Aqui, mais uma vez, se insere uma moralidade com base em um elemento deontológico que postula um imperativo.

Naquilo que concerne ao **sistema econômico**, o documento não cita a palavra “comunismo” ou “socialismo” e quando faz críticas ao sistema capitalista se refere ao “capitalismo liberalista” (JOÃO PAULO II, 1987 p.14, 15 e 37). Assim, expressa que de um lado “existe de fato um sistema que se inspira fundamentalmente nos princípios do capitalismo liberalista, tal como este se desenvolveu no século passado, com a industrialização” (JOÃO PAULO II, 1987 p.14) e do outro “há um sistema inspirado pelo coletivismo marxista, que nasceu da interpretação da condição das classes proletárias feita à luz de uma leitura peculiar da história” (JOÃO PAULO II, 1987 p.14). O Pontífice usa de argumentos deontológicos quando descreve que ambas as ideologias “promoveram formas antiéticas de organização do trabalho e de estruturas da propriedade, especialmente pelo que se refere aos chamados meios de produção” (JOÃO PAULO II, 1987 p.14). Porém, ele expressa argumentos consequencialistas quando declara que reflete em duas visões opostas de desenvolvimento, que o documento aponta como imperfeitas, que impactam de modo negativo nos países periféricos (JOÃO PAULO II, 1987 p.15). Sendo assim, João Paulo II expressa que “[e]stá nisto uma das razões por que a doutrina social da Igreja adota uma atitude crítica, quer em relação ao capitalismo liberalista, quer em relação ao coletivismo marxista” (JOÃO PAULO II, 1987 p.15).

Contudo, no que se aplica à DSI, João Paulo II ressalta que “a Igreja não tem soluções técnicas que possa oferecer para o problema do subdesenvolvimento” (JOÃO PAULO II, 1987 p.35) e que

[...] ela não propõe sistemas ou programas económicos e políticos, nem manifesta preferências por uns ou por outros, contanto que a dignidade do homem seja devidamente respeitada e promovida e a ela própria seja deixado o espaço necessário para desempenhar o seu ministério no mundo. (JOÃO PAULO II, 1987 p.35).

Também explica que “[a] doutrina social da Igreja não é uma ‘terceira via’ entre capitalismo liberalista e coletivismo marxista, nem sequer uma possível

alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas" (JOÃO PAULO II, 1987 p. 36).

Ainda expressa que quando um grupo social usurpa o papel de ser o único condutor de uma nação acaba por levar a "destruição da verdadeira subjetividade da sociedade e das pessoas-cidadãos, como acontece em todo o gênero de totalitarismo" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). Por mais que se fale o contrário, o povo passa a ser tratado com um mero objeto (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). O pontífice coloca a submissão do trabalhador ao aparato burocrático como uma dependência "que é semelhante à tradicional dependência do operário-proletário do capitalismo" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). Tais argumentos são interpretados como uma crítica deontológica na perspectiva do paciente a uma concepção de Estado centralizador, ou seja, contrária a uma **intervenção** abusiva. Ainda expressa que desse modo se destaca "a passividade, a dependência e a submissão ao aparato burocrático" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10), quando esse passa ser a fonte de decisões no lugar do proprietário dos bens, o que deixa um "sentimento de frustração, desespero e desinteresse pela vida nacional" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10) e priva a nação da sua "subjetividade" (JOÃO PAULO II, 1987 p.10). O Papa também demonstra uma preferência pela democracia e aponta que as "nações precisam de reformar algumas estruturas injustas e, em particular, as próprias instituições políticas, para substituir regimes corruptos, ditatoriais ou autoritários com regimes democráticos, que favoreçam a participação" (JOÃO PAULO II, 1987 p.39). Isso é uma crítica a partir de uma moral voltada para a ideia de excelência humana, ou seja, a partir da ética das virtudes.

No que diz respeito à **liberdade**, João Paulo II aponta a importância da "autonomia e da livre disposição de si" (JOÃO PAULO II, 1987 p.39). Sendo assim, o Pontífice afirma que "[o] ser humano será totalmente livre só quando for ele mesmo, na plenitude dos seus direitos e deveres; o mesmo se deve dizer da sociedade inteira" (JOÃO PAULO II, 1987 p.40). Ainda expõe que o pecado é uma barreira para uma liberdade real, e isso deve ser levado em conta juntamente com a necessidade de uma verdadeira solidariedade para que os povos sejam livres. Por enfatizar a ideia do ser humano na sua forma plena, assim como a necessidade da virtude para a liberdade, a perspectiva aqui é de uma ética das virtudes. Dessa

forma, é uma liberdade positiva que se adota, que não se refere a uma mera ausência de impedimentos à ação.

Partindo da ideia de "estruturas de pecado", que sai do comportamento dos indivíduos e se impregna nas sociedades maiores, o Papa aponta a existência de vícios como uma "avidez exclusiva do lucro" (JOÃO PAULO II, 1987 p.30) e também "a sede de poder com o objetivo de impor aos outros a própria vontade" (JOÃO PAULO II, 1987 p. 30). Ele aponta para uma ligação desses fatores com a instauração de uma visão que procura os resultados "a qualquer preço" (JOÃO PAULO II, 1987 p.30), na qual há uma "absolutização dos comportamentos humanos, com todas as consequências possíveis" (JOÃO PAULO II, 1987 p.30). Por trás disso estão "formas de idolatria: do dinheiro, da ideologia, da classe e da tecnologia" (JOÃO PAULO II, 1987 p.31). Tais problemas não são só um desvio de conduta moral de um indivíduo, mas transpassam para as nações e os blocos, o que resulta naquele comportamento que se pode chamar de "imperialismo" (JOÃO PAULO II, 1987 p.31). Assim, o **auto-interesse** não pode ser tido como o motor das relações entre os indivíduos, pois pode dar origem a hábitos nocivos que se propagam pelos elementos institucionais. O fato das estruturas de pecados serem elementos que propagam os vícios é uma argumentação a partir de uma visão da ética das virtudes.

O **individualismo** também não é endossado na encíclica. Naquilo que cabe aos esforços para o desenvolvimento "não é somente um dever individual, nem menos ainda individualista, como se fosse possível realizá-lo unicamente com os esforços isolados de cada um" (JOÃO PAULO II, 1987 p.26). O desenvolvimento deve ser buscado com a ajuda de todos os homens de modo que seja algo que se concretize também para todos os homens. Não deve ser buscado em um só lugar, pois assim acabará sendo feito à custa dos outros (JOÃO PAULO II, 1987 p.27). Quem tem mais recursos deve se sentir responsável por aqueles que possuem menos. Aqueles que estão mais vulneráveis "não devem adotar uma atitude meramente passiva ou destrutiva do tecido social; mas, embora defendendo os seus direitos legítimos, fazer o que lhes compete para o bem de todos" (JOÃO PAULO II, 1987 p.32). Aqui há uma determinação de obrigações, o que compõe elementos deontológicos da argumentação que se pautam pela perspectiva do agente. Contudo, João Paulo II ressalta que para que haja uma mudança, essa consciência

não pode se resumir a "um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes", mas deve ter a forma da virtude da solidariedade. Essa é definida como "uma determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum" (JOÃO PAULO II, 1987 p.32). A liberdade é essencial para um desenvolvimento humano integral (p.28), mas as estruturas de pecados e mecanismo perversos só podem ser vencidas por meio dessa solidariedade entre os seres humanos (JOÃO PAULO II, 1987 p.32). Entende-se, que o centro da argumentação é a solidariedade sendo abordada como uma virtude, tal que se mostra uma visão contrária ao individualismo por meio da ética das virtudes.

Apesar de apresentar a ideia que existe a "necessidade de respeitar o direito de cada um à plena utilização dos benefícios proporcionados pela ciência e pela técnica" (JOÃO PAULO II, 1987 p.27), a encíclica se refere a um problema diverso que João Paulo II chama de "superdesenvolvimento" (JOÃO PAULO II, 1987 p.21). Tal ideia se relaciona a uma vida em meio a uma abundância de bens materiais, com o propósito humano sendo somente o desfrute e a acumulação de bens, em que a pessoa procura apenas multiplicar ou substituir o que tem por coisas mais perfeitas. Ele expressa que existe uma "civilização do consumo", pautada pelo consumismo e no desperdício que desconsidera a necessidade dos mais pobres (JOÃO PAULO II, 1987 p.21). A vida nessa linha tem um sentido materialista em um estado de constante insatisfação, pois "quanto mais se tem mais se deseja" (JOÃO PAULO II, 1987 p.22). Esse é um modo de vida que valoriza muito a posse de bens materiais, mas deixa de lado o crescimento do ser humano para a realização da sua vocação (JOÃO PAULO II, 1987 p.22). Dessa forma, há uma inversão na hierarquia dos valores. Os bens devem estar voltados para o ser humano e não o contrário. Sendo assim, uma perspectiva **hedonista** acaba por ser contrária à excelência do ser humano e não é compatível com uma vida feliz de fato, ideal o qual está em um contexto de ética das virtudes.

João Paulo II expõe que para entender que é necessário "uma mudança das atitudes espirituais que determinam o comportamento de cada homem" (JOÃO PAULO II, 1987 p.31), não é preciso uma fé religiosa, mas ter a consciência de se seguir uma via mais humana, "voltada para valores superiores, como o bem comum"

(JOÃO PAULO II, 1987 p.31). Nesse sentido deontológico, que foca no seguimento de valores, há espaço para uma visão **secularista** mais branda.

A encíclica defende uma igualdade de oportunidade e mostra a desigualdade econômica de forma negativa, defendendo um elemento que possui afinidade eletiva com o liberalismo econômico, mas incorporando outro que lhe é indiferente. João Paulo II expressa que há fatores positivos e negativos que se referem ao mercado como um instrumento, que pode ser usado de forma moral ou imoral. Além disso, aponta que não só os indivíduos podem agir de modo errado, mas as instituições podem se tornar viciadas; isso por sua vez implica que uma visão de ajustamento automático, de uma economia a própria conta, é inconcebível dentro da encíclica, tal que vai de encontro à visão liberal-econômica. A neutralidade moral das relações econômicas é desconsiderada, pois a atividade humana sempre possui um caráter moral e a dignidade humana deve ser considerada. A propriedade está subordinada ao destino universal dos bens, no qual se insere a sua função social. O Papa polonês critica tanto o “capitalismo liberalista” quanto o coletivismo marxista, mas deixa claro que a DSI não é uma terceira via porque não pertence ao aspecto ideológico. O documento aborda somente de passagem o papel do Estado, criticando-o quando esse se torna totalitário e submete o trabalhador à burocracia governamental, o que causa desespero, desinteresse e suprime o direito de iniciativa, de forma que se pode concluir que a encíclica em questão apresenta uma ideia contrária ao intervencionismo. A liberdade é posta como liberdade positiva, pressupondo a virtude e não uma simples ausência de coerção como se dá na visão de liberdade negativa endossada pelo liberalismo econômico. O auto-interesse não deve ser o motor das relações sociais, pois pode conduzir a propagação de vícios criando estruturas de pecado. A liberdade é essencial para o desenvolvimento integral do ser humano, mas o individualismo é contrário a isso, pois suprime a virtude da solidariedade, a qual é de grande importância para a superação de problemas sociais. O Pontífice ainda ressalta que uma vida voltada para os bens materiais não pode conduzir o ser humano a sua plenitude, logo, o hedonismo também é rejeitado. No entanto, João Paulo II descreve que há valores voltados para o bem comum, os quais podem determinar uma via mais humana e que não pressupõem a fé cristã. Isso leva a uma visão mais aberta ao secularismo no que diz respeito à economia.



Na *Sollicitudo Rei Socialis* há uma grande presença de deveres e da dignidade humana, elementos deontológicos. Mas há também a expressão constante e fundamental sobre a excelência humana, que alude à ideia de desenvolvimento humano integral, concepção que pressupõe um aspecto material e um aspecto espiritual. Assim, a encíclica está contida dentro de uma **visão ética plural**, que engloba elementos de ética das virtudes, como expressa por Tomás de Aquino, e uma visão deontológica da moral. O consequencialismo é abordado somente de forma complementar, sempre sujeito às duas outras perspectivas morais.

## 4.8 CENTESIMUS ANNUS

O Papa João Paulo II publicou a encíclica *Centesimus Annus* em 1 de maio de 1991 para marcar o centésimo aniversário da *Rerum Novarum*. O contexto histórico do documento remete ao período próximo à queda do Muro de Berlim e desmantelamento da União Soviética, tornando evidentes as falhas daquele sistema socialista. Enquanto isso, no mundo capitalista, os governos vinham lutando pela redução do déficit fiscal, ampliando as privatizações e reduzindo barreiras alfandegárias. A globalização estava em expansão, com os países cada vez mais interligados com a redução dos custos de transporte e difusão de novas tecnologias de comunicação, por conta do aumento do comércio e do maior fluxo de capitais (FRIEDEN, 2008).

Na encíclica lançada um século após a *Rerum Novarum*, João Paulo II faz uma breve retomada de alguns pontos da encíclica de Leão XIII. No que diz respeito ao **sistema econômico**, o Papa polonês descreve que o seu predecessor fez uma crítica direta ao socialismo, enquanto que a crítica ao capitalismo se refere ao fato que o Estado não deve deixar de lado a defesa do trabalhador e deve dar atenção especial aos pobres e mais vulneráveis. Ele expressa que os ricos têm mais meios para se precaver contras as adversidades, ou seja, apresenta aqui um argumento consequencialista voltado para bons resultados.

O documento descreve que houve uma justa indignação contra os abusos do capitalismo, mas que essa acabou caindo na ideologia socialista, cometendo outras formas de injustiças (JOÃO PAULO II, 1991 p.5). João Paulo II expressa que as críticas de Leão XIII ao socialismo se mostraram corretas e acrescenta que "o erro fundamental do socialismo é de caráter antropológico", pois negligência o conceito de pessoa de modo que o homem só é visto como uma molécula da sociedade. Segue ainda dizendo que, como resultado desse erro, há uma concepção restrita de liberdade e o direito à propriedade é negado. Tudo pertence à sociedade, de modo mais específico, ao Estado (JOÃO PAULO II, 1991 p.11). A noção de bem e mal fica condicionado a uma escolha humana. Em tal sistema se adota uma visão ateísta, a qual tem sua origem no racionalismo moderno, "que concebe a realidade humana e social do homem, de maneira mecanicista" (JOÃO PAULO II, 1991 p.11) e que acaba por negar a transcendência, que está além do que é material. O Papa não deixa de apontar para a ineficácia do sistema econômico socialista, mas descreve que tal problema é de "violação dos direitos humanos à iniciativa, à propriedade e à liberdade no setor da economia" e não só uma questão técnica (JOÃO PAULO II, 1991 p.19). O Pontífice ainda expressa que, como forma de se contrapor a uma organização que dá prioridade ao capital, não se deve ter em mente o socialismo, "mas uma sociedade do trabalho livre, da empresa e da participação" (JOÃO PAULO II, 1991 p.28). Ainda completa que essa forma de organização "não se contrapõe ao livre mercado, mas requer que ele seja oportunamente controlado pelas forças sociais e estatais, de modo a garantir a satisfação das exigências fundamentais de toda a sociedade" (JOÃO PAULO II, 1991 p.28). Como forma complementar verifica-se a presença de pontos consequencialistas que tratam também de resultados ruins do sistema socialista. No entanto, é a moral deontológica na perspectiva do paciente, enfatizando a violação de direitos por conta de princípios errados que são tomados nesse sistema econômico, que é o centro da argumentação.

No documento, no que diz respeito ao **sistema econômico**, é feita uma diferenciação entre capitalismo e economia de empresa ou economia de mercado. O primeiro é mostrado como "um sistema onde a liberdade no setor da economia não está enquadrada num sólido contexto jurídico que a coloque ao serviço da liberdade humana integral e a considere como uma particular dimensão desta liberdade, cujo centro seja ético e religioso" (JOÃO PAULO II, 1991 p.34). Já o segundo é visto

como "um sistema econômico que reconhece o papel fundamental e positivo da empresa, do mercado, da propriedade privada e consequente responsabilidade pelos meios de produção, da livre criatividade humana no setor da economia" (JOÃO PAULO II, 1991 p.34). Assim, o capitalismo é rejeitado, enquanto a economia de mercado é recomendada pelo Pontífice. Contudo, ele aponta que a Igreja não tem um modelo específico a ser proposto, mas que ela apenas apresenta a doutrina social (JOÃO PAULO II, 1991 p.34). Dessa forma, as críticas levantadas "são dirigidas não tanto contra um sistema econômico, quanto contra um sistema ético-cultural" (JOÃO PAULO II, 1991 p.32). Entende-se, assim, que isso está dentro de uma visão da ética das virtudes, pois em suma o Pontífice argumenta que a economia de mercado é superior ao capitalismo, pois leva a um desenvolvimento humano integral,

João Paulo II apresenta três formas de organização social que tentam manter distante o potencial revolucionário do comunismo. A primeira delas tem por base "uma sociedade democrática e inspirada na justiça social" (JOÃO PAULO II, 1991 p.16), que preserva os mecanismos de mercado, sem que esses "sejam o único termo de referência da vida associada e tendem a submetê-los a um controle público que faça valer o princípio do destino comum dos bens na terra" (JOÃO PAULO II, 1991 p.16), de modo que se respeite a dignidade do trabalhador e não se conceba o trabalho como mera mercadoria. A outra forma busca um controle intenso da sociedade, por meio do poder do Estado, de modo que se possa barrar a infiltração marxista, se incorrendo no "risco de destruir aquela liberdade e aqueles valores da pessoa, em nome dos quais é preciso opor-se àquele" (JOÃO PAULO II, 1991 p.16). Uma terceira forma de oposição é o que o Papa chama de "sociedade do bem-estar, ou sociedade do consumo" que "tende a derrotar o marxismo no terreno de um puro materialismo". Ela mostra como uma economia de livre-mercado pode prover mais bens materiais que uma economia comunista, mas acaba por excluir os valores espirituais, negar a moral, resultando numa visão de economicista do ser humano (JOÃO PAULO II, 1991 p.16). Com isso, põe-se contra uma busca focada somente nos resultados, desconsiderando a dignidade humana, ou seja, enfatiza um elemento ético deontológico.

O Papa manifesta que o direito de **propriedade** é defendido pela Igreja, mas de tal maneira que está sujeito ao destino comum dos bens criados. Assim, a

propriedade e o uso das coisas com liberdade é necessário, mas não é absoluto. A finalidade da propriedade é assegurar a autonomia pessoal e familiar, mas é um direito que é social em sua natureza (JOÃO PAULO II, 1991 p.24). O homem toma uma parte da terra para si, com essa finalidade, o que dá origem a propriedade individual. Isso deve estar alinhado com o fato de que os outros homens devem ser ajudados, de modo que dominem a terra juntos. As "potencialidades criativas da terra" e o conhecimento das necessidades do outro homem é que vem a tornar o trabalho mais produtivo e fecundo, pois "trabalhar é um trabalhar com os outros e para os outros" (JOÃO PAULO II, 1991 p.25). Um desenrolar disso é a "propriedade do conhecimento, da técnica e do saber" que hoje é mais importante para a riqueza das nações do que a posse de recursos naturais (JOÃO PAULO II, 1991 p.25). O Papa apresenta também a ideia do "direito à iniciativa" que, juntamente com o direito de propriedade individual, se refere ao agir do homem no que cabe ao destino universal dos bens e transformação da natureza. Tal direito é ligado ao trabalho e a sua relação com os outros seres humanos. O capital também é colocado como legítimo, desde que não seja usado para impedir o trabalho dos demais ou para não valorizá-lo. Assim, o capital deve estar em função de gerar ganhos que estejam de acordo com a "expansão global do trabalho humano" (JOÃO PAULO II, 1991 p.36). Aqui a argumentação se pauta em uma hierarquia de princípios, dentro da qual o direito a propriedade está submetido ao destino universal dos bens, ou seja, está contida em uma abordagem deontológica.

Em certa medida, a encíclica propõe uma perspectiva de elementos neutros no funcionamento da economia, mas nem por isso ela adota uma visão de **neutralidade moral** nas relações econômicas. O Papa apresenta que

O sistema econômico, em si mesmo, não possui critérios que permitam distinguir corretamente as formas novas e mais elevadas de satisfação das necessidades humanas, das necessidades artificialmente criadas que se opõem à formação de uma personalidade madura. (JOÃO PAULO II, 1991 p.30).

Ele descreve que nos países que abandonaram o comunismo foram deixadas de lado virtudes que são importantes para o funcionamento da economia, "como a veracidade, a confiança, a laboriosidade" (JOÃO PAULO II, 1991 p.22), e ainda houve uma distorção nas relações econômicas. Por isso, o Pontífice argumenta que não só é necessária uma mudança material de adaptação destes países às novas realidades, mas também é necessária uma "reconstrução moral" (JOÃO PAULO II, 1991 p.22). Dessa forma, ele não rejeita uma neutralidade moral no que diz respeito à ideia de um elemento técnico, mas o condiciona a uma perspectiva moral atrelada às virtudes, pois faz alusão à necessidade da maturidade e de hábitos bons.

João Paulo II expressa ainda que é preciso cuidar para não cair naquilo que chama de "idolatria do mercado"( JOÃO PAULO II, 1991 p.33), achando que tudo pode ser resolvido por meio dessa instituição. Os mecanismos de **mercado** são importantes para a utilização dos recursos, a realização das trocas e, "sobretudo, põem no centro a vontade e as preferências da pessoa que, no contrato, se encontram com as de outrem" (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). No entanto, há bens voltados para necessidades qualitativas e coletivas que escapam a lógica do mercado, pois não se referem a uma questão de compra e venda (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). Tais carências devem ser supridas por meio de outras formas, de modo que as pessoas que estão nessas condições consigam ter melhores capacidades e recursos. Assim, define como uma ideologia capitalista a visão que acredita "fideisticamente" na solução de problemas como a miséria somente por meio dos mecanismos do mercado livre (JOÃO PAULO II, 1991 p.35). Sendo assim, o Pontífice apresenta bons e maus resultados que se dão pela ação do mercado, o que se insere dentro de uma ênfase consequencialista. Ele reforça a ideia de que o lucro não é algo oposto à doutrina social, pois é uma forma de perceber o bom funcionamento de uma empresa. Contudo, não pode ser a única medida de avaliação, pois, além disso, deve-se levar em consideração fatores relacionados à dignidade humana. Isso se dá com base na dignidade do homem, que está relacionada à sobrevivência e a contribuição para o bem comum, o que deve estar acima da lógica comercial (JOÃO PAULO II, 1991 p.28). Da mesma forma, o estabelecimento do salário precisa levar em conta a dimensão pessoal do trabalho e a sua função de manutenção da vida (JOÃO PAULO II, 1991 p.7). Assim, o trabalhado não é só um fator de produção, mas é uma "obrigação grave" para cada

um (JOÃO PAULO II, 1991 p.7). Então, o caráter deontológico é proeminente quando o Papa aponta qual moral que o mercado deve estar sujeito, pois toma a perspectiva do agente fundamentada no princípio da dignidade humana e das obrigações que decorrem disso.

Além do mais, João Paulo II ressalta a importância do conhecimento, da capacidade de planejamento, risco, esforço, disciplina, criatividade e colaboração entre os indivíduos para o processo produtivo (JOÃO PAULO II, 1991 p.25) e fala da importância das “capacidades de iniciativa empresarial” (JOÃO PAULO II, 1991 p.26) para a geração de riqueza. Ele acrescenta que para que isso ocorra

[...] concorrem importantes virtudes, tais como a diligência, a laboriosidade, a prudência em assumir riscos razoáveis, a confiança e fidelidade nas relações interpessoais, a coragem na execução de decisões difíceis e dolorosas, mas necessárias para o trabalho comum da empresa, e para enfrentar os eventuais reveses da vida. (JOÃO PAULO II, 1991 p.26).

Nesse ponto, a perspectiva é claramente da ética das virtudes.

João Paulo II também questiona a eficácia de uma economia fechada, afirmando que as economias interligadas têm um desempenho superior tal que "tanto a nível de cada Nação, como no das relações internacionais, o livre mercado parece ser o instrumento mais eficaz para dinamizar os recursos e corresponder eficazmente às necessidades" (JOÃO PAULO II, 1991 p.27). Contudo expressa que as economias devem ter acesso equitativo ao mercado, não do ponto de vista de recursos materiais, mas de recursos humanos (JOÃO PAULO II, 1991 p.27). O Pontífice se refere ao fato de que monopólios e barreiras que deixam muitos à margem do progresso precisam ser vencidos de modo que as nações marginalizadas possam se inserir no comércio internacional. Um desses problemas é a dívida internacional que, apesar de que é justo exigir o pagamento de dívidas, não se pode impor sacrifícios insuportáveis aos devedores que comprometam o seu desenvolvimento (JOÃO PAULO II, 1991 p.29). Além disso, manifesta que a "mundialização da economia" é um efeito que pode gerar grandes ocasiões de bem-estar, mas deve ser direcionada para o bem comum dos povos (JOÃO PAULO II,

1991 p.46). Sendo assim, disserta sobre os aspectos morais também enfatizando os resultados, o que está em linha com uma abordagem ética consequencialista.

Uma visão de que a economia desimpedida é passível de um **ajustamento automático**, não é endossada no documento. Para um bom desempenho, João Paulo II expressa a necessidade de um aparato institucional adequado, de uma preocupação por parte das empresas privadas com o desenvolvimento local e ainda fala do perigo da exposição á ideologias (JOÃO PAULO II, 1991 p.17). Ele ressalta que o mercado deve ser direcionado para o bem comum, tal que se criem as condições para o desenvolvimento (JOÃO PAULO II, 1991 p.42). Tais enfoques podem ser encaixados dentro de uma visão consequencialista. Porém, a ética das virtudes também é um fator presente que vai contra a ideia de um ajuste automático da economia. Assim, o Papa se refere ao fato de que a falta de conhecimento impede que homens atinjam a sua potencialidade ficando à margem do sistema de empresas, de forma que continuam em atividades precárias, não conseguindo competir com a concorrência (JOÃO PAULO II, 1991 p.27). Ele aborda o problema do consumismo, que precisa ser enfrentado com uma educação cultural e com intervenção da autoridade pública nas mídias de massa para evitar consumo artificial nocivo, como as drogas (JOÃO PAULO II, 1991 p.30). Também expressa que a solução dos problemas do mundo passa por "valores ético-religiosos específicos, bem como mudanças de mentalidade, de comportamentos e de estruturas" (JOÃO PAULO II, 1991 p.47).

No que toca o elemento da **intervenção estatal**, a presente encíclica faz alusão à ideia contida na *Rerum Novarum* que ressalta a importância da autoridade pública para zelar pelo bem-estar do trabalhador, de modo que isso é um dever estrito para com a justiça distributiva (JOÃO PAULO II, 1991 p.8) e de que é um dever do Estado promover o bem comum (JOÃO PAULO II, 1991 p.9). O Estado pode agir diretamente ou indiretamente na economia para a manutenção do nível de emprego, manter os níveis salariais adequados, promover entre os trabalhadores conhecimento e um comportamento adequado, garantir uma jornada de trabalho humana (JOÃO PAULO II, 1991 p.12). Isso está alinhado com uma visão ética deontológica referente à perspectiva do agente que lhe incute obrigações e permissões. Assim, a ideia de que o Estado não pode atuar sobre a atividade econômica é mostrada como uma visão errada (JOÃO PAULO II, 1991 p.12), de

modo que mostra que a intervenção é necessária. Em defesa de uma atuação estatal, enfoca também os resultados, pois diz que a autoridade pública e toda a sociedade devem zelar pelos "bens coletivos como o ambiente natural e o ambiente humano", pois o mercado sozinho não é capaz disso (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). Contudo, isso é necessário porque é nesse ambiente que "cada um poderá conseguir legitimamente os seus fins individuais" (JOÃO PAULO II, 1991 p.33), o que pode ser classificado como uma abordagem consequentialista enfatizando o resultado a ser atingido.

Apesar disso, João Paulo II se mostra contrário ao **intervencionismo**, de forma que reforça a ideia colocada em pauta por Leão XIII sobre o limite à intervenção, de modo a não sufocar os indivíduos e as famílias, mas sim de garantir os seus direitos (JOÃO PAULO II, 1991 p.9). O Estado deve ter a sua limitação na esfera econômica e que nesse campo tem como função

[...] determinar o enquadramento jurídico dentro do qual se desenrolem os relacionamentos econômicos, e de salvaguardar deste modo as condições primárias de uma livre economia, que pressupõe certa igualdade entre as partes, de modo que uma delas não seja de tal maneira mais poderosa que a outra que praticamente a possa reduzir à escravidão. (JOÃO PAULO II, 1991 p.12).

Dessa forma, o Pontífice acrescenta que a atuação do Estado deve ser feita com limitação para que não tire competências que cabem às empresas, nem que se tornem excessivas as intervenções, tal que a liberdade econômica e civil seja comprometida (JOÃO PAULO II, 1991 p.39). O Papa acrescenta que, no que cabe à segurança dos direitos humanos no setor econômico, a responsabilidade primeira é da parte dos indivíduos. O Estado tem um papel secundário nessa questão, pois há o risco que ele venha a inibir a iniciativa individual por meio de "uma excessiva estruturação da vida econômica" (JOÃO PAULO II, 1991 p.39). Assim, a atuação estatal não pode violar o princípio da subsidiariedade. Por isso a importância da atuação indireta do Estado, para que garanta um ambiente onde a atividade econômica possa ser exercida livremente, de modo que venha a gerar trabalho e



riqueza. Por outro lado, não se pode deixar de lado o princípio da solidariedade, de modo que o Estado deve agir de forma direta para garantir as condições mínimas da qualidade de vida para o trabalhador (JOÃO PAULO II, 1991 p.12). Sendo assim, entende-se que usa de elementos deontológicos para definir a limitação do Estado, tal que incute obrigações também às esferas inferiores. Mas também está presente a ética das virtudes quando se procura assegurar o elemento da iniciativa pessoal.

Para ilustrar o problema de o poder público ir além da sua competência, o Papa se refere ao fato de que, para responder ao problema da pobreza, em alguns países se deu uma exagerada intervenção da esfera pública, o que passou a ser entendido como "Estado de bem-estar", que passou a ser qualificado como "Estado assistencial" (JOÃO PAULO II, 1991 p.40). O erro aqui está em não compreender as funções do próprio Estado (JOÃO PAULO II, 1991 p.40). Essa forma de organização acaba por violar o princípio da subsidiariedade, realizando tarefas que não cabem ao próprio Estado e sim a sociedades menores. A esfera do poder público deve ser ter apenas o papel de coordenar essas atividades. Isso tem um impacto negativo na sociedade, pois acresce a burocracia, aumenta as despesas e ainda "provoca a perda de energias humanas" (JOÃO PAULO II, 1991 p.40). João Paulo II acrescenta que "parece conhecer melhor a necessidade e ser mais capaz de satisfazê-la, quem a ela está mais vizinho e vai ao encontro do necessitado" (JOÃO PAULO II, 1991 p.40), de modo que ressalta também o papel do apoio fraterno. Assim, o Estado intervencionista é rechaçado no documento com argumento com base no princípio da subsidiariedade, ou seja, um elemento deontológico, nos resultados ruins que se insere em uma perspectiva consequencialista e também por elementos contrários à virtude, o que reforça uma perspectiva ética plural que define a limitação estatal.

O **individualismo** não é aprovado pelo Pontífice (JOÃO PAULO II, 1991 p.7). Ele expressa, por meio de uma perspectiva da ética das virtudes, que "[p]ara superar a mentalidade individualista hoje difundida, requer-se um concreto empenho de solidariedade e caridade [...]" (JOÃO PAULO II, 1991 p.40). Diz ainda que na concepção atual não se considera a visão singular de cada um, pois há uma polarização em uma concepção do indivíduo somente como um consumidor e produtor ou de um objeto da administração do Estado (JOÃO PAULO II, 1991 p.41). Contudo, não se limita a essa perspectiva moral. Seguindo outra linha ética ele enfatiza o princípio da solidariedade defendido na sua encíclica *Sollicitudo Rei*

*Socialis*, mostrando esse como "um dos princípios basilares da concepção cristã da organização social e política" (JOÃO PAULO II, 1991 p.9). Ele expõe que é preciso ter em conta que a empresa é também uma "comunidade de homens" (JOÃO PAULO II, 1991 p.28). Ainda contrastando a concepção de um indivíduo isolado dos outros, reforça que o estabelecimento dos salários somente por meio de um acordo livre entre as partes é criticado como sendo uma visão "puramente pragmática e inspirada num rígido individualismo" (JOÃO PAULO II, 1991 p.7). Além disso, não defende um conceito orgânico de sociedade, tal que o Pontífice aponta que "a sociabilidade do homem não se esgota no Estado, mas realiza-se em diversos aglomerados intermediários" (JOÃO PAULO II, 1991 p.11). Assim, ele não se põe contra uma subjetividade humana (JOÃO PAULO II, 1991 p.41) e aponta também que todos são parte da "família humana", logo, cada um é responsável também pelo outro (JOÃO PAULO II, 1991 p.42). Dessa forma, com uma predominância de argumentos deontológicos, pautados por princípios, e pressupostos ele se mostra contra um individualismo, mas reconhece a importância do indivíduo enquanto pessoa singular.

O **auto-interesse** em si não é posto como nocivo, pois o interesse individual é algo que tem a sua importância. O Pontífice ressalta que "onde o interesse individual é violentamente suprimido, acaba substituído por um pesado sistema de controle burocrático, que esteriliza as fontes da iniciativa e criatividade" (JOÃO PAULO II, 1991 p.20). Porém, é um problema quando a ação se resume ao amor de si próprio, não considera Deus e ignora o próximo, tal que se desconecta da justiça (JOÃO PAULO II, 1991 p.14). Dessa forma, expressa o Papa que "[o] homem tende para o bem, mas é igualmente capaz do mal; pode transcender o seu interesse imediato, e contudo permanecer ligado a ele", de modo que melhor será para a ordem social quando o interesse pessoal está coordenado com o interesse da sociedade como um todo, para que esteja de acordo com o bem comum (JOÃO PAULO II, 1991 p.20). Sendo assim, quando ausente de egoísmo e alinhado com as potencialidades humanas, se esforçando para não se deixar levar por hábitos maus, o auto-interesse está alinhado com a ética das virtudes. Mas quando se põe que ele deve estar em sincronia com o bem dos demais, é pautado pelos melhores resultados, o que infere aqui uma visão consequencialista.

O documento defende a **liberdade**, de modo que apresenta que um ataque a ela, seja em uma definição arbitrária ou na sua supressão, leva a uma desorganização e enfraquecimento da vida social, pois a liberdade é parte da natureza humana (JOÃO PAULO II, 1991 p.19). A visão de liberdade não pode estar alheia à verdade e também ao direito dos demais (JOÃO PAULO II, 1991 p.14 e 34). Quando isso acontece, a liberdade se reduz "ao amor de si próprio, até chegar ao desprezo de Deus e do próximo, amor que conduz à afirmação ilimitada do interesse próprio, sem se deixar conter por qualquer obrigação de justiça" (JOÃO PAULO II, 1991 p.14). No que se cabe aos argumentos apresentados, a liberdade está condicionada a elementos deontológicos, que se pautam por proibições e obrigações. Seguindo outra linha, o documento também descreve que a liberdade também é o cerne da economia de empresa moderna (JOÃO PAULO II, 1991 p.26). No entanto, a liberdade humana não se resume a liberdade econômica (JOÃO PAULO II, 1991 p. 26 e 32). Isso é a origem de muitos erros no campo econômico-social (JOÃO PAULO II, 1991 p.14). Assim, é um equívoco tomar a economia como absoluta na vida humana, pois acaba condicionando o sistema sociocultural a uma visão sem ética da vida, com ênfase apenas nos bens materiais. Uma visão estreita do ser humano, como apenas produtor e consumidor, prejudica o entendimento das relações humanas, resultando assim em opressão e alienação (JOÃO PAULO II, 1991 p.32). Uma liberdade que solta a rédea das paixões acaba por ser autodestrutiva e coloca os homens um em oposição ao outro (JOÃO PAULO II, 1991 p.5). A liberdade precisa ser sempre exercida em consonância com a responsabilidade (JOÃO PAULO II, 1991 p.26), de modo que possa orientar os desejos e paixões de acordo com uma "justa hierarquia, de modo que a posse das coisas seja para ele um meio de crescimento" (JOÃO PAULO II, 1991 p.34). É uma liberdade concebida de forma positiva. Portanto, é possível ver que a liberdade quando entendida erradamente pode levar a vícios e impedir o desenvolvimento pessoal, tal que esses elementos se encontram dentro de uma ética das virtudes.

O **hedonismo** é abordado na encíclica por meio do fenômeno do consumismo, que é descrito como uma cultura na qual se encontra um vazio espiritual que está por trás das concepções de produção e consumo. Isso é resultado de uma busca por satisfação cada vez mais alta, que, por meio de uma visão parcial do ser humano, acaba tomando um desejo, que em si é legítimo, de

maior qualidade nos bens como sendo finalidade da vida (JOÃO PAULO II, 1991 p.29). Assim, há uma ânsia exacerbada de possuir, que tem por base uma visão humana empobrecida, resumida à materialidade (JOÃO PAULO II, 1991 p.31). Não se respeita a estrutura natural das coisas, mas também não se leva em conta a estrutura moral, pois não se dá o devido valor ao próprio ser humano, na sua dignidade. Não se respeita aquilo que o Papa chama de "ecologia humana", ou seja, a estrutura natural e moral do homem (JOÃO PAULO II, 1991 p.31). Isso resulta também em uma visão do trabalho com foco apenas em "maximizar" a produção, vendo o ser humano não como um fim, mas como um mero instrumento (JOÃO PAULO II, 1991 p.33), tal que se rejeita na encíclica a ideia da **eficiência** econômica como norte do comportamento. Como resposta a isso, é necessário que se reconheça a hierarquia dos valores, de forma que não se caia numa visão utilitarista que dá margem a "uma solicitação desenfreada dos instintos e das tendências do prazer" que vem a obscurecer a consciência humana (JOÃO PAULO II, 1991 p.23). Então, o consumo, a poupança e o investimento, não podem ser pautados apenas pela busca do prazer, mas por um crescimento de todos, em comunhão, de modo que esteja de acordo com uma visão verdadeira do bom e do belo (JOÃO PAULO II, 1991 p.30). Esses pontos mostram uma rejeição de uma visão utilitarista, com uma ideia que engloba elementos deontológicos com base na natureza e dignidade humana, mas que vai em direção à ética das virtudes, pois enfoca na busca da excelência humana, a qual é distorcida com o consumismo.

João Paulo II expõe que quando se tem uma visão de sociedade a partir de uma concepção agnóstica e relativista, isso favorece a instrumentalização das relações para fins de poder (JOÃO PAULO II, 1991 p.37). Dessa forma, sem uma verdade "o homem acaba exposto a violência das paixões e a condicionalismos visíveis ou ocultos" (JOÃO PAULO II, 1991 p.37). Na mesma linha, uma visão materialista acaba por desconsiderar o ser humano como um todo, resultando em uma alienação que afasta o homem de uma verdadeira "experiência da sua personalidade", ficando sujeito apenas a uma "rede de falsas e superficiais satisfações" (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). O problema dessa alienação é que o homem "recusa a transcender-se a si próprio e viver a experiência do dom de si e da formação de uma autêntica comunidade humana, orientada para o seu destino último, que é Deus" (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). Assim, o ser humano não

consegue se tornar "autenticamente ele próprio". Uma sociedade que desconsidera o elemento sobrenatural que compõe a natureza humana não consegue viver a solidariedade (JOÃO PAULO II, 1991 p.33). Sendo assim, partindo do ponto de vista da ética das virtudes de Tomás de Aquino, que tem como base um ser humano completo, composto de corpo e alma, o **secularismo** é um problema de acordo com as ideias apresentadas na encíclica em questão, pois impede o desenvolvimento humano integral.

A presença da subjetividade na sociedade é colocada como boa, por João Paulo II (JOÃO PAULO II, 1991 p.11, 28, 37 e 41), pois impede o ser humano de cair no anonimato e na massificação. Contudo, a falta de fundamentação de uma sociedade a uma verdade no sentido objetivo deixa-a a mercê de vontades arbitrárias que se contrapõem aos interesses de outros. João Paulo II aponta que "cada um tende a aproveitar-se ao máximo dos meios a sua disposição para impor o próprio interesse ou opinião, sem atender aos direitos do outro" (JOÃO PAULO II, 1991 p.36). Isso leva a uma visão que o respeito ao ser humano só se dá na medida em que ele possa ser tido como instrumento para uma afirmação egoísta. Nessa visão, um critério absoluto de bem e de mal acaba sendo o desejo de quem detém o poder, de modo que visões contrárias não são toleradas (JOÃO PAULO II, 1991 p.37). Sendo assim, um **subjetivismo** exacerbado favorece o **voluntarismo**, que resulta em uma falta de **tolerância**, de acordo com a visão papal. Assim, se desconsideram os princípios que devem pautar a ação, ideia que está dentro de uma visão deontológica na perspectiva do paciente, pois isso acaba por violar o direito dos demais.

O documento também não nega uma **justiça** comutativa, pois isso está ligado ao fato do caráter social do trabalho. Pois assim o trabalho é usado pelos demais, havendo assim a necessidade da troca, onde se insere "preço justo, estabelecido de comum acordo, mediante uma livre negociação" (JOÃO PAULO II, 1991 p.25). Porém, expressa ideia de uma justiça distributiva ao se referir à função do Estado (JOÃO PAULO II, 1991 p.8). Também ressalta a justiça social na relação com os trabalhadores (JOÃO PAULO II, 1991 p.12), entre as nações (JOÃO PAULO II, 1991 p.14) e a sua violação que ocorre no socialismo (p.16). O Pontífice expressa que "é estrito dever de justiça e verdade impedir que as necessidades humanas fundamentais permaneçam insatisfeitas e que pereçam os homens por elas

oprimidos” (JOÃO PAULO II, 1991 p.28). Tais elementos são pautados por diretrizes estabelecidas por princípios externos, o que lhes incute dentro de uma abordagem deontológica voltada para o paciente. Mas o Papa ainda acrescenta que “[p]ara se cumprir a justiça e serem bem sucedidas as tentativas dos homens para a realizar, é necessário o dom da graça que vem de Deus” (JOÃO PAULO II, 1991 p.46). Isso está dentro de uma visão da ética das virtudes, pois se refere à potencialidade humana.

A *Centesimus Annus* é a encíclica social mais favorável a um liberalismo econômico, mas com grandes ressalvas, quando não, críticas. Isso pode ser percebido pelo fato de que, no que se refere ao sistema econômico, o documento faz uma referência negativa ao capitalismo liberal, mas aprova uma economia de mercado. Nesse sentido, João Paulo II faz uma distinção entre aquilo que é o sistema econômico do que é um sistema ético-cultural. Dessa forma, os mecanismos de mercado são importantes, mas eles devem estar de acordo com uma hierarquia de valores, respeitando a dignidade humana e também a justiça social. A propriedade, elemento que possui afinidade eletiva com o liberalismo econômico, é apresentada no documento como um direito que garante a autonomia pessoal, mas, como também se afirma nas encíclicas anteriores, ela possui o seu caráter social que está ligado ao destino comum dos bens. O Papa apresenta a ideia do direito à iniciativa que complementa o direito de propriedade no que se refere ao destino universal dos bens. Os mecanismos da economia são colocados com elementos técnicos, que por si são moralmente neutros e não conseguem distinguir aquilo que é bom ou ruim. Por isso, ressalta a importância da moralidade no agir econômico, tal que nega a ideia presente no liberalismo econômico de uma neutralidade moral na economia. João Paulo II expressa no documento que o mercado é bom enquanto ferramenta, mas não pode ser colocado como a solução de todos os problemas, pois não engloba toda a vida humana e ainda é passível de permitir condutas nocivas. No entanto, uma economia livre, que favoreça a iniciativa empresarial, dentro de um ordenamento jurídico que possa corrigir os seus excessos, é posta como positiva pelo Pontífice. Um ajustamento da economia sem a necessidade de intervenções não é defendido no documento, mas para que a economia funcione bem é posto a necessidade de instituições que possam conduzir o mercado ao bem comum. Dessa forma, o Estado tem a sua importância na organização econômica, para a garantia

de direitos que acabam sendo alheios ao mercado e de sustentar o ordenamento jurídico. Mas um intervencionismo é posto como algo errado, vindo a suprimir a possibilidade da busca da excelência humana, tal que o um Estado de bem-estar também é posto como algo nocivo. João Paulo II reconhece assim a importância da individualidade, mas critica o individualismo que acaba por conduzir a uma visão de mundo alheia à caridade e a solidariedade. O auto-interesse é bom quando conduz ao bem comum, mas é nocivo quando adota se pauta pelo egoísmo. O Papa não apoia uma visão de liberdade negativa como a que compõe o liberalismo econômico, pois é autodestrutiva; ele defende uma visão de liberdade que esteja em linha com uma busca da excelência humana, ou seja, uma liberdade positiva. O consumismo é posto como um grande problema, pois é sustentado por uma visão materialista de ser humano e que orienta a vida pela busca do prazer. Essa argumentação vai contra o hedonismo. Da mesma forma, quando se desconsidera o aspecto sobrenatural da natureza humana, o materialismo prevalece, o que resulta numa espécie de alienação que deixa o ser humano exposto às paixões. Não se nega a importância da subjetividade, Porém o seu excesso, o subjetivismo, leva a um voluntarismo que resulta em desrespeito aos demais seres humanos e cai em uma falta de tolerância. A importância dos contratos, que transparecem uma justiça comutativa, não é posta como negativa, mas isso não deve desconsiderar a justiça social. Sendo assim, há diversas afinidades eletivas que compõe o liberalismo econômico que não são endossadas no documento. Contudo, ainda assim há na *Centesimus Annus* uma visão simpática da economia de mercado.

De modo geral, justificativas consequencialistas estão presentes na encíclica, mas apenas de forma complementar, ressaltando os bons resultados apenas como complemento argumentativo. Há uma grande presença de princípios deontológicos que devem definir a conduta social. Contudo, uma visão de excelência humana pautada pela importância das virtudes é bastante saliente. No que se cabe a essa perspectiva, a encíclica ressalta a importância de elementos sobrenaturais para a realização da virtude e ainda enfatiza o desenvolvimento em um sentido que engloba também a esfera espiritual, seguindo, assim, uma linha tomista. A liberdade, como posta no documento, está voltada para a busca da excelência humana. Assim, conclui-se uma **visão plural** que mistura elementos deontológicos com a ética das virtudes.

## 4.9 CARITAS IN VERITATE

O Papa Bento XVI escreve a encíclica *Caritas in Veritate* em 29 de junho de 2009, em meio a crise econômica que teve início em agosto de 2007, conhecida como crise do crédito *subprime*. Essa foi a maior crise econômica no mundo capitalista desde a Grande Depressão de 1929.

Nessa situação, as taxas de desemprego dos EUA estavam por volta de 10% e em países da Europa, como a Espanha, chegavam a 20%. Grandes instituições financeiras estavam à beira da bancarrota, e precisaram de auxílio de dinheiro público. A crise foi atribuída à desregulação dos mercados financeiros, o que gerou grande especulação (BRESSER-PEREIRA, 2010). Contudo, o problema pode ser atribuído não só às agências financeiras, mas também aos políticos, aos bancos centrais e ao público em geral (GRIFFITHS OF FFORESTFACH, 2012). Assim, o documento lançado em comemoração à quarta década da *Populorum Progressio* aborda largamente a questão do comportamento da economia.

Na sua encíclica, Bento XVI define o princípio da “caridade na verdade”, ou seja, de que a caridade deve estar de acordo com a verdade. Ainda expressa a importância da **justiça** para a caridade, pois nunca se realiza a caridade se o que se realiza pelo outro é um dever de justiça, ou seja, não se faz caridade quando se oferece ao outro o que é dele por direito (BENTO VI, 2009 p.4). Dessa forma, a justiça precisa ser considerada também nas decisões econômicas. Nesse ponto, enfatiza a importância da justiça social (BENTO VI, 2009 p.15). O Papa também faz referência a questão do contrato na troca dos bens que se refere à justiça comutativa, mas defende que ela deve estar em consonância com a justiça distributiva e a justiça social. (p.23). Então, não pode ser papel da economia somente gerar a riqueza, mas deve também estar preocupada com a distribuição dela (BENTO VI, 2009 p.24). Sendo assim, apesar de a caridade poder ser entendida como uma virtude, a justiça social e distributiva são colocadas como imperativos que remetem a obrigações, de modo que se conclui que, no que no elemento em questão, a argumentação se pauta por uma perspectiva deontológica.



A **igualdade** é apresentada na encíclica, como sendo importante quando se olha os direitos civis, mas que deve estar acompanhada da fraternidade (BENTO VI, 2009 p.11). O Pontífice descreve a importância de um mercado onde se possa atuar com igual oportunidade, buscando fins diversos (BENTO VI, 2009 p.25). Ele expõe ainda o problema da desigualdade que ocorre entre países e dentro dos próprios países, que é um fator a se ter em mente para corrigir as disfunções do processo de globalização (BENTO VI, 2009 p.29). A desigualdade é colocada como um problema a ser controlado, pois quando se torna exacerbada leva a outros problemas maiores de coesão social (BENTO VI, 2009 p.20). Então, no documento se aborda a igualdade de direitos, de oportunidades e o problema da desigualdade econômica. Dessa forma, se aborda a igualdade a partir da dignidade dentro uma ética deontológica exposta na perspectiva do paciente, com base na necessidade de virtudes (fraternidade) e apoiada em elementos voltados para os resultados que se encaixam em uma visão consequencialista, de modo que se adota uma visão plural em relação ao tema.

As próprias **relações sociais** precisam ter em conta a caridade, tal que não se pautem somente por "relações de direitos e deveres, mas antes e sobretudo por relações de gratuidade, misericórdia e comunhão" (BENTO VI, 2009 p.4). Relações de conveniência e o progresso técnico não são suficientes para se atingir um desenvolvimento pleno, porque é necessário ter em conta também a caridade que abre espaço para reciprocidade (BENTO VI, 2009 p.5). Assim, é bastante presente a importância das virtudes para as relações humanas, o que leva essa ideia a se inserir na corrente ética pautada pela excelência humana.

O **auto-interesse**, quando a pessoa busca um bem para si, deve ter em conta a verdade, pois sem ela se compromete a liberdade e o desenvolvimento humano integral (BENTO VI, 2009 p.5 e 6). Dessa forma, Bento XVI aponta para a importância da reciprocidade e da gratuidade para as relações humanas, inclusive econômicas. Isso "difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e atores" (BENTO VI, 2009 p.25). Sendo assim, é possível claramente observar elementos da ética das virtudes no que se toca ao tema do auto-interesse.

O **individualismo** não é defendido na encíclica, pelo contrário, fala-se contra uma visão individualista (BENTO VI, 2009 p.29). O documento expressa que desenvolvimento só pode ser atingido se estiver dentro de uma perspectiva de comunhão entre os homens (BENTO VI, 2009 p.37). Bento XVI ressalta que o homem passa a valorizar a si mesmo quando se relaciona com Deus e com os demais. Isso não se refere a uma forma de suprimir a autonomia, pelo contrário, "a relação entre pessoa e comunidade é feita de um todo para o outro todo" (BENTO VI, 2009 p.38). Ele diz que as instituições são importantes, mas antes de tudo é preciso que cada um seja responsável pelo seu próprio desenvolvimento e pelo dos demais (BENTO VI, 2009 p.10). Assim, por meio de uma visão de desenvolvimento pessoal, associa à ética das virtudes, o Papa se mostra contrário ao individualismo pelo fato que o ser humano só atinge a excelência através do relacionamento com os demais, no entanto, reconhece a personalidade e não endossa uma visão orgânica da sociedade.

A encíclica aponta que "a economia tem necessidade da ética para o seu funcionamento; não de uma ética qualquer, mas de uma ética amiga da pessoa". Isso porque até mesmo "decisões contrárias à justiça e ao verdadeiro bem do homem" (BENTO VI, 2009 p.31) acabam sendo definidas com sendo éticas. É preciso ter em conta sempre a "caridade, iluminada pela luz da razão e da fé" (BENTO VI, 2009 p.5), de modo que não se caia em uma ética instrumentalizada (BENTO VI, 2009 p.32), o que se refere a uma perspectiva da ética das virtudes pela referência que é feita a um estado benéfico que pode ser tomado no sentido de excelência e por apresentar virtudes como a fé e a caridade. Aqui se faz uma crítica a visão de uma ética utilitarista. Para um bom funcionamento da economia, o Papa propõe a "necessidade duma renovação cultural profunda e da redescoberta de valores fundamentais para construir sobre eles um futuro melhor" (BENTO VI, 2009 p.13). Ele aborda ainda a ideia de que a racionalidade econômica não pode estar alheia a moral, tal que tanto a empresa quanto o consumidor deve ter em conta a sua responsabilidade social específica, pois "comprar é sempre um ato moral" (BENTO VI, 2009 p.45). A atividade humana é atividade ética. Dessa forma, expõe que "[a] área econômica não é eticamente neutra nem de natureza desumana e anti-social" (BENTO VI, 2009 p.24). Também, tanto o uso dos recursos quanto da tecnologia deve estar de acordo com o bem, tendo em conta a lei natural e não incrementos

artificiais e consumistas (BENTO VI, 2009 p.47). Tais argumentos se inserem em um contexto deontológico que estabelece parâmetros com base em uma visão de natureza e de lei natural que proíbem e permitem certos comportamentos. Portanto, não só a **neutralidade moral** não é endossada pelo Pontífice, mas também é contra uma moral que serve apenas como instrumento para outros fins.

O Papa postula que um desenvolvimento integral não pode ser atingido de forma automática (BENTO VI, 2009 p.7 e 48). Para isso é necessário uma disposição moral, tal que os homens estejam empenhados em trabalhar pelo bem comum (BENTO VI, 2009 p.48). Não é possível olhar isso apenas pela sua dimensão técnica, pois "[o] desenvolvimento não será jamais garantido completamente por forças de certo modo automáticas e impessoais, sejam elas as do mercado ou as da política internacional" (BENTO VI, 2009 p. 48). Sem uma orientação moral, os fins podem ser substituídos pelos meios, ou seja, pela maximização do lucro, a consolidação do poder, etc. (BENTO VI, 2009 p.48). Assim, é preciso incorporar a caridade, para que a dinâmica do desenvolvimento e de uma globalização não venha a causar 'danos até agora desconhecidos' (BENTO VI, 2009 p.21). Isso ocorre porque problemas como a fome não são só uma questão de escassez de recursos, mas é algo que necessita da solidariedade dos países desenvolvidos, para que haja um fluxo de alimentos adequado (BENTO VI, 2009 p.17). O subdesenvolvimento tem sua fonte original na vontade, a qual leva a uma falta de solidariedade; também no pensamento, que direciona o desejo para o que não é fundamental; e numa falta de fraternidade (BENTO VI, 2009 p.10). Bento XVI ainda expressa que situações prolongadas de desemprego ou de dependência de assistência social leva o indivíduo a uma situação de "irrelevância econômica", que acarreta sofrimentos e efeitos nocivos sobre a liberdade, capacidade criativa e as relações sociais da pessoa (BENTO VI, 2009 p.15). Tais elementos se pautam contra a ideia de um **ajustamento automático** e reforçam uma concepção de virtude, da excelência humana em detrimento dos esforços voltados apenas para fatores técnicos, o que se enquadra dentro de uma ética das virtudes.

O **mercado** é colocado como partindo da confiança, de modo que se faz o uso do contrato e nele acontecem as trocas de bens e serviços com valores equivalentes. Contudo, as trocas no mercado ocorrem também em um contexto social e político, e engloba uma rede de relações. Assim, o Papa ressalta que "[s]em

formas internas de solidariedade e de confiança recíproca, o mercado não pode cumprir plenamente a própria função econômica" (BENTO VI, 2009 p.23). Ainda expressa que o mercado precisa de forças morais que vem de fora dele, pois "não é capaz de produzir por si aquilo que está além das suas possibilidades" (BENTO VI, 2009 p.23). Bento XVI afirma que de modo que esteja alheio da moral e da política, "o mercado, em estado puro, não existe". Dessa forma, a busca do bem comum não pode ser resumida apenas a uma questão de perseguição de riqueza, dentro de uma lógica econômica, como se esta estivesse dissociada do agir político (BENTO VI, 2009 p.23). Por isso, não só a lógica da transação contratual precisa ser considerada, mas também o que se refere à "lógica política e a lógica do dom sem contrapartida" (BENTO VI, 2009 p.25).

Por outro lado, o Pontífice apresenta que o **mercado** não pode ser visto como algo que vem prejudicar a sociedade, sendo que essa deveria procurar meios de se proteger dele. Não está na natureza do mercado estar orientado de modo negativo, como se por si o comportamento econômico fosse antissocial (BENTO VI, 2009 p.24). Assim, Bento XVI fala que barreiras alfandegárias por parte dos países ricos são prejudiciais aos pobres (BENTO VI, 2009 p.20), pois o movimento de capital e trabalho pode trazer o desenvolvimento para países subdesenvolvidos (BENTO VI, 2009 p.29). Ele descreve positivamente o espírito empresarial que possui um caráter humano, que se relaciona com o trabalho e a criatividade e é de grande importância também para formas de solidariedade (BENTO VI, 2009 p.27). No entanto, quando o mercado se incute de uma ideologia pode ter efeitos prejudiciais, transformando instrumentos bons em algo nocivo (BENTO VI, 2009 p.24). Nessa linha ele fala sobre os problemas da ênfase somente pela **eficiência**, desconsiderando a conduta ética (BENTO VI, 2009 p.44), tal que essa ideia como forma de pautar a conduta é criticada no documento. A riqueza e o lucro têm a sua função, mas devem estar alinhados com o bem comum (BENTO VI, 2009 p.12). Ainda se refere ao fato de que certos elementos como a redução dos direitos dos trabalhadores e abandono dos mecanismos de seguridade social têm um efeito positivo sobre a lucratividade no curto prazo, mas no longo prazo podem gerar um problema na cooperação social, tal que o horizonte temporal deve ser levado em conta também (BENTO VI, 2009 p.20). Além disso, Bento XVI afirma que "o primeiro capital a preservar e valorizar é o homem, a pessoa na sua integridade" (BENTO VI, 2009 p.15).

Contudo, o Papa ressalta que o mal principal está na consciência, de modo que "é a razão obscurecida do homem que produz estas consequências, não o instrumento por si" (BENTO VI, 2009 p.24). Sendo assim, não se pode desconsiderar a fraternidade da atividade econômica, e nas relações comerciais deve se respeitar o princípio da gratuidade (BENTO VI, 2009 p.24). O Pontífice esclarece que "[o] mercado da gratuidade não existe, tal como não se podem estabelecer por lei comportamentos gratuitos, e, todavia tanto o mercado como a política precisam de pessoas abertas ao dom recíproco" (BENTO VI, 2009 p.26). Então, entende-se que o **mercado** é bom, mas tem grandes limitações. A ênfase da argumentação em relação a esse tema está sempre na solidariedade, fraternidade, confiança e gratuidade, tal que a abordagem principal nesse ponto é da ética das virtudes. Contudo, remete também a elementos deontológicos como o estabelecimento de princípios, fala de direitos e de uma função estabelecida de acordo com a natureza do mercado. Além disso, acrescenta também aspectos de resultados positivos e negativos do mercado, mas que são somente secundários na análise tal que rejeita a ideia de ter com fim a eficiência.

Bento XVI não se mostra contrário à **intervenção** na economia. Ele expressa que o papel do Estado, apesar de ser menor do que em outras épocas, é visto como ainda sendo de grande importância, principalmente no momento de crise econômica. Isso vale ainda mais para os países em desenvolvimento, onde é preciso que a ajuda internacional venha a fomentar as instituições que garantam o Estado de direito e o crescimento econômico (BENTO VI, 2009 p.28). No entanto, o Papa não adere ao intervencionismo. Ele expressa que na busca pelo desenvolvimento, as intervenções feitas devem sempre ter como foco a "centralidade da pessoa humana" (BENTO VI, 2009 p.33). Isso remete à ideia da própria pessoa beneficiada ser o agente que conduz esse processo e, para isso, é necessário que haja certa flexibilidade. Nessa linha, O Papa diz que "não há receitas universalmente válidas; depende muito da gestão concreta das intervenções" (BENTO VI, 2009 p.33). Ele aponta também que a solidariedade acaba por ser prejudicada quando se tem duas lógicas predominantes no seu âmbito, ou seja, o mercado, com a lógica da transação do "dar para ter" ou então do Estado, do comportamento via lei do "dar por dever". (BENTO VI, 2009 p.26). Assim, o papel do Estado é posto com um caráter pragmático, de bons resultados.

A caridade, colaboração entre os homens e a liberdade, são elementos que acabam por ter como elemento comum o princípio da subsidiariedade. Tal princípio manifesta a primeira virtude citada, a caridade, orienta a segunda, a colaboração, e é a expressão da terceira, a liberdade. Assim, manifesta o Papa que "[a] subsidiariedade é, antes de mais nada, uma ajuda à pessoa, na autonomia dos corpos intermédios" (BENTO VI, 2009 p.40). Tal princípio tem por finalidade um nível mais elevado de ir ao socorro dos que estão necessitados, mas sem violar a sua dignidade. A subsidiariedade respeita a liberdade, coordena a cooperação entre as esferas da sociedade, reconhece a reciprocidade, de modo que "é o antidoto mais eficaz contra toda a forma de assistencialismo paternalista" (BENTO VI, 2009 p.40). Contudo, a subsidiariedade necessita da solidariedade. Referente a isso, o Pontífice expõe que "a subsidiariedade sem a solidariedade decai no particularismo social" e "a solidariedade sem subsidiariedade decai no assistencialismo que humilha o sujeito necessitado" (BENTO VI, 2009 p.40). Como limitação para o papel do Estado incute um caráter deontológico, de um princípio a ser seguido, mas isso deve estar em sincronia com a virtude, ou seja, a subsidiariedade e a solidariedade como princípios devem ser respeitados, tal que estejam de acordo com a caridade.

O Papa enfatiza que a globalização deve ser orientada no sentido da subsidiariedade e solidariedade, para não cair em uma forma de "poder de tipo universal monocrático" que venha a prejudicar a liberdade (BENTO VI, 2009 p.40). Na linha de se preservar o bem comum global, Bento XVI se refere a necessidade de uma autoridade para a globalização que esteja adequada a tal princípio. Esse argumento é posto porque a globalização é um processo socioeconômico, mas não se resume a isso. Também, não é algo que acontece independente da vontade humana, de modo determinista. Por isso pode ser conduzida em um caminho ético, de modo a "favorecer uma orientação cultural personalista e comunitária, aberta à transcendência, do processo de integração mundial" (BENTO VI, 2009 p.28). Para que a globalização seja orientada é preciso uma "articulação da autoridade política a nível local, nacional e internacional" (BENTO VI, 2009 p.28). Assim, propõe uma **intervenção** a nível global, mas que esteja limitada e sujeita ao princípio da subsidiariedade e de acordo com a solidariedade.

A **liberdade** não pode ser considerada como sendo o dispor arbitrário de si. Cada ser humano tem os seus limites, que não se dão somente pelos limites do que

cabe aos demais. Bento XVI afirma que "[n]inguém plasma a própria consciência, mas todos formam a própria personalidade sobre a base duma natureza que lhes foi dada" (BENTO VI, 2009 p.47). A liberdade se dá dentro dos limites que cabem ao ser humano. Dessa forma, "[o] desenvolvimento da pessoa degrada-se, se ela pretende ser a única produtora de si mesma" (BENTO VI, 2009 p.47). Ele aponta a ideia de desenvolvimento associada a uma concepção de vocação, um sentido que transcende o próprio homem. Isso exige uma adesão livre e responsável, que não é garantida por nenhuma estrutura. Dessa forma, a liberdade está ligada a uma concepção de desenvolvimento humano pleno, mas sem estar dissociada da responsabilidade (BENTO VI, 2009 p.10). Tal concepção de liberdade se dá em uma perspectiva positiva que enfatiza a excelência humana, o que está associado à ética das virtudes.

A argumentação na encíclica se mostra contra o **secularismo**. O Papa ressalta que é preciso ter em conta o ser humano não só na sua perspectiva material, de modo que não se caia em uma forma desumanizada de desenvolvimento (BENTO VI, 2009 p.7), pois a técnica pode também ser usada de forma injusta e degradante (BENTO VI, 2009 p.8). Ele acrescenta que em muitas situações há o problema de que o Estado toma uma postura de um ateísmo prático. Dessa forma, isso acaba por prejudicar o desenvolvimento humano integral, pois promove certa dissolução da moral e uma visão contrária ao espírito. Isso, em muitos, casos é resultado de um "superdesenvolvimento" econômico, associado a um subdesenvolvimento moral (BENTO VI, 2009 p.18). Esse fato é prejudicial, pois quando a moral foi desconsiderada da esfera econômica, também o uso de instrumentos econômicos com finalidades destrutivas passou a ser visto como aceitável. Da mesma forma, a liberdade passou a ser comprometida em nome de uma justiça que nunca foi atingida. Isso é resultado de se retirar a esperança cristã da história (BENTO VI, 2009 p.22). A exclusão da religião da esfera pública afeta negativamente o desenvolvimento humano integral. O mesmo se dá com o fundamentalismo religioso ou com as religiões que acabam por isolar o homem. Dessa forma, "[a] vida pública torna-se pobre de motivações, e a política assume um rosto oprimente e agressivo" (BENTO VI, 2009 p.39). Não há diálogo tanto no laicismo quanto no fundamentalismo. Não há colaboração entre a fé e a razão. Essa relação da religião, dos elementos de fé, com a razão, acaba por facilitar a ação da

caridade e a colaboração fraterna (BENTO VI, 2009 p.39). O Papa afirma ainda que muitos problemas psicológicos e sociais são decorrência do materialismo, na qual o objetivo é o bem-estar material, o que é resultado também de uma crise espiritual. Dessa forma, o bem espiritual é colocado como sendo necessário para o bem comum e para o desenvolvimento pleno (BENTO VI, 2009 p.51). Sem a dimensão espiritual, o homem não é capaz de entender a si mesmo (BENTO VI, 2009 p.52). Assim, a rejeição do secularismo na encíclica está pautada por uma busca da excelência humana, ou seja, pela ética das virtudes.

Ao falar da dignidade e vocação humana, o documento aponta para a necessidade da verdade. Sem essa, existe o problema se cair "numa visão empirista e cética da vida, incapaz de se elevar acima da ação porque não está interessada em identificar os valores - às vezes nem sequer os significados - pelos quais julgá-la e orientá-la" (BENTO VI, 2009 p.5). Assim, a partir de uma abordagem deontológica que expressa um princípio, o documento critica o **empirismo** e o **ceticismo**.

Conforme se viu na encíclica, a justiça comutativa é necessária, mas não suficiente, pois há a necessidade da justiça distributiva e da justiça social, as quais são alheias ao liberalismo econômico. A igualdade abarca a esfera civil, o campo das oportunidades e se pauta em uma ideia contrária a desigualdade econômica exacerbada, sendo mais ampla que a concepção que compõe o liberalismo econômico, que se refere somente a uma igualdade perante a lei. As relações sociais não são sustentadas só pelo elemento econômico nem apenas contratual, mas prescindem da caridade e das virtudes que dela derivam, como a gratuidade e solidariedade. O auto-interesse, ao contrário de como concebido no liberalismo econômico, é um elemento que deve estar de acordo com o bem comum, tal que esteja alinhado com a verdade, sem prescindir da reciprocidade e gratuidade. A importância da comunhão entre as pessoas é posta em pauta, tal que um individualismo é rejeitado, de modo que não se desconsidera a importância de cada indivíduo. As relações econômicas devem ser conduzidas pela ética e não uma ética instrumentalidade, mas uma ética que favoreça a pessoa. Assim há presente no documento uma ideia que se põe contra uma visão meramente técnica da economia pautada por uma neutralidade moral. O Pontífice ainda defende que não é por meio de um processo automático da economia que se atinge o desenvolvimento, pois há elementos que não se resolvem por si. O mercado, apesar de ser benéfico para a



sociedade, não é algo que está isolado da moral e da política, pois há elementos que ele não pode conduzir. Assim, para o seu bom funcionamento é preciso que haja também a virtude, tal que não se pautе só pela eficiência econômica. Bento XVI ainda enfatiza que a intervenção na economia é necessária, mas não deve ser contrária ao desenvolvimento humano e sim em seu favor. Para isso, deve-se sempre respeitar subsidiariedade, contudo considerando também a solidariedade. A encíclica ainda manifesta a necessidade de uma autoridade mundial, não monocrática, mas subsidiária para conter os excessos e orientar a globalização. A liberdade entendida como um dispor arbitrário de si, uma liberdade negativa, da forma que é entendida no liberalismo econômico, como sendo uma ausência de impedimentos, é criticada. O Pontífice se refere ao fato que a liberdade está ligada ao desenvolvimento humano integral. Ainda ressalta que tanto uma visão que exclui a religião da esfera pública quanto um fundamentalismo religioso acaba por cair na intolerância. Uma concepção estreita do ser humano, que não considera a sua dimensão espiritual, afeta o desenvolvimento integral da pessoa e isola o homem dos demais. O empirismo e o ceticismo são, assim, resultados de uma visão que pressupõe a ausência de uma verdade, que não se preocupa com valores, tal que são ideias criticadas no documento. Sendo assim, de modo geral, a encíclica não abre um espaço para o liberalismo econômico, apesar de reconhecer a importância de certos elementos que compõe por afinidade eletiva essa ideologia.

Conclui-se que a *Caritas in Veritate* adota uma posição moral alinhada, de forma predominante, com a **ética das virtudes**. As virtudes teologais da fé e, principalmente, da caridade cristã têm um papel de destaque no documento. Aqui, o desenvolvimento humano está associado à ideia de vocação em um sentido transcendente, tal que aponta para a importância da dimensão espiritual do ser humano. Sendo assim, a ética das virtudes tem um caráter destacadamente tomista. Uma visão consequencialista da ética é rejeitada na sua forma utilitarista, mas o Papa usa no documento argumentos voltados para os resultados, apenas de forma secundária. A encíclica coloca em pauta diversos princípios de caráter deontológico que servem para orientar uma conduta voltada para a excelência humana, tal que isso está postulado de forma a dar sustentação aos elementos que compõem a ética das virtudes ali presente.

#### 4.10 LAUDATO SI'

A *Laudato Si'* foi escrita pelo Papa Francisco, datada do dia 24 de maio de 2015, mas lançada somente em junho do mesmo ano, meses antes da Conferência de Mudanças Climáticas das Nações Unidas, que aconteceu em Paris.

A preocupação com o meio ambiente já havia sido abordada por João Paulo II e Bento XVI, mas de forma secundária em suas encíclicas. No período, estava em pauta a redução da emissão de gases causadores do efeito estufa, tema do famoso Protocolo de Kyoto, adotado em 1997, mas cujo debate derivado dele se prolonga até os dias de hoje. Dessa forma, o Papa procura tratar do problema do uso dos recursos da Terra, mas sem deixar de considerar a importância do ser humano, principalmente naquilo que se refere àqueles que estão em condições de pobreza.

Desenvolvendo a sua argumentação, Francisco manifesta que a lógica do **mercado** é algo que não pode conduzir a economia. Para ilustrar isso, a ideia de ter a água como uma "mercadoria sujeita às leis do mercado" é criticada, pois, sendo um elemento essencial à vida, fere a dignidade humana estabelecer um preço sobre esse bem, de forma que se impeça o acesso mínimo necessário a determinados grupos de pessoas (FRANCISCO, 2015 p.10). O mesmo se dá quando a biodiversidade é tida como um mero recurso, desconsiderando o valor que ela tem em si mesma (FRANCISCO, 2015 p.11). A encíclica ainda fala do problema de uma visão imediatista, que se preocupa apenas com o lucro, ignorando os efeitos de longo prazo da degradação ambiental (FRANCISCO, 2015 p.12), tal que a busca por ganhos imediatos acabe levando a consequências desastrosas no longo prazo (FRANCISCO, 2015 p.18). Além disso, entra em pauta no documento a ideia de uma riqueza virtual, a qual seria fruto de uma avaliação do valor dos produtos que não corresponde à realidade, gerando assim uma superprodução, o que levaria às bolhas financeiras (FRANCISCO, 2015 p.59).

O documento faz uma crítica à prioridade dada à tecnologia e às finanças em detrimento da preservação ambiental (FRANCISCO, 2015 p.18). Dessa forma, Francisco expressa que:

O paradigma tecnocrático<sup>15</sup> tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política. A economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano. A finança sufoca a economia real. (FRANCISCO, 2015 p.35).

Nessa linha, o Papa defende que, de fato, existe uma "degradação humana e ética" (FRANCISCO, 2015 p.18) que leva a este tipo de comportamento. Assim, ocorre uma espécie de "divinização do mercado" que coloca os demais problemas como secundários (FRANCISCO, 2015 p.18). Para manter o estilo de vida, ignoram-se os problemas mais sérios. Ele aponta que isso "[é] a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos" (FRANCISCO, 2015 p.19). Desse modo, Francisco afirma que "convém evitar uma concepção mágica do mercado" (FRANCISCO, 2015 p.59), pois há bens que ali não são considerados como necessários. Nesse sentido, os problemas ambientais são demasiados complexos para serem captados de maneira adequada pela lógica do lucro (FRANCISCO, 2015 p.35 e 59). Ele também se mostra cético que a solução da pobreza é uma questão de acesso ao mercado, pois, na prática, essa instituição coloca em primeiro plano a maximização dos ganhos (FRANCISCO, 2015 p.35). Dessa forma, vê-se o outro como objeto, sendo que isso passa a ser "[...] também lógica interna daqueles que dizem: 'Deixemos que as forças invisíveis do mercado regulem a economia, porque os seus efeitos sobre a sociedade e a natureza são danos inevitáveis'" (FRANCISCO, 2015 p.39). Ele ainda apresenta a ideia que "o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender os seus produtos", o que acaba por influenciar o comportamento social (FRANCISCO, 2015 p.63)

A visão que busca o lucro em primeiro lugar e coloca o trabalho como um custo, procurando substituí-lo pela execução mecânica, é algo que põe a "ação do homem contra o próprio homem" (FRANCISCO, 2015 p.40). Quando se perdem os postos de trabalho há uma perda de capital social, o que implica também em custos econômicos. Isso se dá porque no trabalho se exerce a "criatividade, a projeção do

---

<sup>15</sup> Esse termo faz alusão à concepção que dá prioridade à técnica em relação às outras esferas da vida humana, inclusive a moral.

futuro, o desenvolvimento das capacidades, a exercitação dos valores, a comunicação com os outros, uma atitude de adoração" (FRANCISCO, 2015 p.41) que são fundamentais para o desenvolvimento integral do homem. Apesar das críticas ao mercado, Francisco reforça a importância de "se promover uma economia que favoreça a diversificação produtiva e a criatividade empresarial" (FRANCISCO, 2015 p.41). A atividade empresarial é uma forma de promover desenvolvimento e emprego. Nessa linha, ele aponta o valor de manter as pequenas propriedades, de proporcionar a elas o acesso aos mercados e à infraestrutura adequada. Ele expõe que é preciso colocar limites àqueles que são maiores no campo do negócio para ter uma maior liberdade econômica (FRANCISCO, 2015 p.41).

Por meio dos argumentos apresentados, Francisco avalia o mercado de uma maneira negativa, a partir de uma perspectiva consequencialista, pois os efeitos da generalização dessa instituição têm consequências deletérias. Contudo, tais argumentos estão condicionados a elementos deontológicos, a partir da perspectiva do paciente, que enfocam na dignidade humana e no valor que a natureza tem em si mesma. Além do mais, aborda pontos que podem ser inseridos dentro da ética das virtudes, que se referem a uma ideia de o mercado prejudicar o desenvolvimento humano integral. De modo geral, a crítica dessa encíclica ao mercado é bastante plural no que diz respeito à corrente moral.

A ideia de um **ajustamento automático** da economia também é criticada. O Pontífice Romano aponta que ela é resultado de uma visão que não se atenta à ideia de que os seres humanos são igualmente dignos. Assim, aceitam-se as situações de miséria degradante e impossibilidade de melhora, enquanto se mantem um alto nível de desperdício (FRANCISCO, 2015 p.29). Ainda apresenta a ideia de que na concepção de crescimento econômico é preciso incorporar uma visão integral da realidade, pois em busca de uma maior eficiência, é comum criar "automatismos e homogeneizar" (FRANCISCO, 2015 p.45), de modo que se acabam excluindo da análise fatores como o meio ambiente. Isso pode ser observado quando no século XX se viu um declínio da "sobriedade e da humildade" (FRANCISCO, 2015 p.69). Assim, Francisco aponta que "não basta falar apenas da integridade dos ecossistemas; é preciso ter coragem de falar da integridade da vida humana, da necessidade de incentivar e conjugar todos os grandes valores" (FRANCISCO, 2015 p.69). Dessa forma, entende-se que o Papa também aqui toma

uma abordagem plural, incorporando elementos deontológicos, como a dignidade humana, consequentialistas, pois se referem aos maus resultados que se originam com uma ideia de ajustamento automático por ela ser uma simplificação da realidade, e ainda incorpora a uma ênfase na virtude. De fato, no que toca ao assunto desse parágrafo, a explicação para os problemas sociais concentra-se no abandono de virtudes essencialmente cristãs.

Entre os argumentos desenvolvidos na encíclica, encontra-se a concepção de que é preciso ter em mente que "os produtos da técnica não são neutros, porque criam uma trama que acaba por condicionar os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder" (FRANCISCO, 2015 p.34). Nesse sentido, o Papa descreve que há uma lógica própria do "paradigma tecnocrático" que afeta a cultura. Assim, a técnica dá-se a partir de um sentido extremo de domínio, que procura controlar os elementos da natureza e também da existência humana, o que reduz a própria liberdade e criatividade (FRANCISCO, 2015 p.34). O fato de a ética ser excluída do horizonte científico é a consequência da abordagem em questão, de modo que "[a] vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica, entendida como o recurso principal para interpretar a existência" (FRANCISCO, 2015 p.35). Nesse ponto também se pode incluir a ideia que, de acordo com Francisco, o ato de comprar também é moral, o que implica em uma responsabilidade por parte dos consumidores (FRANCISCO, 2015 p.64). Conclui-se, assim, que a **neutralidade moral** que se apresenta na visão econômica não é endossada na encíclica. Tal argumentação tem como cerne uma crítica ao utilitarismo que enfatiza a técnica na busca dos resultados apenas no aspecto material, mas não deixa de fora a apresentação de pontos referentes a maus resultados no campo da cultura. No entanto, é possível inserir essa crítica dentro de uma ética das virtudes, pois apresenta que uma visão errada da ética impacta negativamente na criatividade e na liberdade, elementos necessários para a construção da excelência humana.

A crítica ao **individualismo** é algo evidente no documento. Nesse sentido, o Pontífice argumenta que uma boa relação do ser humano para com o ambiente passa por uma valorização da relação com os demais e também com Deus. Se uma busca por uma interação adequada com o ambiente leva a se fechar aos demais, acaba-se por cair em "um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica"

(FRANCISCO, 2015 p.38). Assim, Francisco expressa que há um problema na forma das pessoas se relacionarem, pois "[o] homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata" (FRANCISCO, 2015 p.51). Isso é decorrência da "incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento" (FRANCISCO, 2015 p.51). Com uma consciência isolada, a pessoa sente a necessidade de buscar outras formas de preencher um vazio existencial, intensificando assim o consumo (FRANCISCO, 2015 p.64). Ele explica que "[o]s indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental" (FRANCISCO, 2015 p.67). Deslocada da realidade, a pessoa passa a não ver mais limites nela, de modo que a própria concepção de bem comum lhe é alheia. Em uma sociedade dominada por tal forma de pensar, só acaba por se respeitar o que convém a cada um, de modo que as normas de convivência coletiva passam a ser precárias (FRANCISCO, 2015 p.63). O Papa, no que se refere a esse contexto individualista, aponta para a importância de "desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro" (FRANCISCO, 2015 p.64) para aprender o valor dos demais. Nessa linha, acaba-se por se ter uma maior consciência das próprias ações (FRANCISCO, 2015 p.64). Superando o individualismo, "pode-se realmente desenvolver um estilo de vida alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade" (FRANCISCO, 2015 p.64). Assim, pode-se incluir a crítica ao individualismo como o fato que esse gera uma desordem que impede a excelência humana, pois afeta a capacidade social de cada um, ideia a qual pode ser entendida a partir da ética das virtudes. Insere-se também uma lógica deontológica, pois temos a necessidade de entender o outro como digno em si, novamente.

O **auto-interesse** também não é visto como positivo pelo Pontífice. Ele afirma que os interesses econômicos particulares nem sempre vão no sentido do bem comum, buscando o próprio interesse e colocando como secundário a solução de outros problemas (FRANCISCO, 2015 p.18). O ser humano não pode considerar os demais seres vivos como se fossem objetos, olhando apenas por uma perspectiva do lucro e interesse. Quando se adota essa visão, de um "arbítrio do mais forte", há

diversas consequências sociais que implicam em "desigualdades, injustiças e violências", pois se coloca a posse dos recursos a partir de uma perspectiva de poder (FRANCISCO, 2015 p. 26). O Papa apresenta dois problemas que se referem a uma concepção de ser humano errada. Um se alude à ideia de que o ser humano não tem compromisso algum com o meio ambiente, se colocando como centro de tudo (FRANCISCO, 2015 p.39). O outro, de que o homem é apenas mais um entre os demais seres vivos (FRANCISCO, 2015 p.38). No primeiro caso, o importante passa a ser o interesse próprio, de modo que o resto acaba por se tornar relativo. Isso se liga visão tecnocrática de poder sem limites. Assim, o que importa passa ser só o interesse imediato da pessoa. Não há uma barreira que impeça o ser humano ver o outro como objeto. Sendo assim, os problemas ambientais e sociais acabam por ser consequência de uma visão errada do ser humano (FRANCISCO, 2015 p.39). Já o segundo caso, implica também em uma falta de responsabilidade com as pessoas, de modo que também vêm a se cometer abusos. Assim, a resposta para um antropocentrismo não pode ser um "biocentrismo" (FRANCISCO, 2015 p.37), mas uma antropologia correta do ser humano. Francisco expressa que "[n]ão se pode exigir do ser humano um compromisso para com o mundo, se ao mesmo tempo não se reconhecem e valorizam as suas peculiares capacidades de conhecimento, vontade, liberdade e responsabilidade" (FRANCISCO, 2015 p.38). Ainda no que toca o auto-interesse, O Pontífice Romano expressa que é preciso ter em conta que o amor fraterno não se baseia em uma relação de pagamento. Isso é que torna possível amar os inimigos. Sem esse amor fraterno é fácil cair numa situação, que na busca dos próprios interesses, um se põe contrário ao outro (FRANCISCO, 2015 p.70). Pode-se entender, que nesse aspecto, o auto-interesse é algo negativo quando associado a uma visão errada de ser humano que leva a tratar as pessoas como objeto e desconsideração das próprias obrigações, tal que a argumentação toma um sentido deontológico a partir do agente. Ainda há a referência ao amor fraterno que pode se tornar ausente em uma concepção focada somente no auto-interesse, uma ideia que remete a ética das virtudes.

Em relação ao tema da **intervenção** da autoridade pública na economia, o Pontífice expressa que o Estado tem papel especial na defesa do bem comum, mas a defesa deste princípio é obrigação de todos. (FRANCISCO, 2015 p.49) O bem comum exige que sejam garantidos "os direitos fundamentais e inalienáveis" que

têm por finalidade do desenvolvimento integral do ser humano; requer a manutenção do bem-estar e segurança social, de modo que estejam de acordo com o princípio da subsidiariedade, o que torna necessário também que se desenvolvam grupos intermediários; e que a segurança e a ordem sejam asseguradas em certa medida, levando em conta a necessidade de se ter em conta a justiça distributiva (FRANCISCO, 2015 p.49). Nesse sentido, é preciso a criação de "instituições econômicas e programas sociais que permitam aos mais pobres terem regularmente acesso aos recursos básicos" (FRANCISCO, 2015 p.35). Além disso, o trabalho deve ser garantido para todos, de modo que o auxílio monetário e material seja somente emergencial (FRANCISCO, 2015 p.40). O Papa ainda expressa que há necessidade de "criar uma sistema normativo que inclua limites invioláveis e assegure a proteção dos ecossistemas, antes que as novas formas de poder derivadas do paradigma tecno-econômico acabem por arrasá-los não só com a política, mas também com a liberdade e a justiça"( FRANCISCO, 2015 p.17). Ainda no tema da interferência da autoridade, O Pontífice expõe que na busca de adequar a economia ao meio ambiente, muitas oportunidades podem surgir. Recursos que são destinados somente ao consumo, podem ser também destinados à preservação, por meio de uma produção mais diversificada. Isso irá gerar tecnologia e trabalho. O desenvolvimento e a inteligência humana não estariam refreados, mas sim direcionados para outro caminho. Assim, a criatividade humana, nas palavras de Francisco:

[...] seria capaz de fazer reflorescer a nobreza do ser humano, porque é mais dignificante usar a inteligência, com audácia e responsabilidade, para encontrar formas de desenvolvimento sustentável e equitativo, no quadro de uma concepção mais ampla de qualidade de vida. (FRANCISCO, 2015 p.59).

Além do mais, o Papa ressalta ainda a importância de uma autoridade global, que se dá por meio de acordos entre os governos das nações para que se possam prevenir tanto os problemas ambientais quanto a pobreza mundial (FRANCISCO, 2015 p.54). Assim, a intervenção estatal deve ocorrer de modo que se assegurem a defesa de princípios, como a dignidade humana e a garantia de direitos, mas



também para promover a excelência humana, tal que a ética apresentada contém elementos deontológicos e da ética das virtudes.

No entanto, Francisco ressalta que a **intervenção estatal** também está sujeita a dificuldades. Nesse sentido, o infortúnio das políticas com enfoque em curto prazo também é levantado. Aqui o Papa se refere ao problema de que uma população consumista exige políticas de efeito imediato, de modo que são difíceis por em pauta políticas com um horizonte longo como é o caso daquelas que têm finalidade a preservação do meio ambiente. Dessa forma, o poder político não consegue se comprometer com o bem comum visto a partir de uma perspectiva de longo prazo (FRANCISCO, 2015 p.55). Essas "inércias viciosas" presente nas instituições devem ser superadas e prol de bons procedimentos. Há ações que têm um custo alto no curto prazo, mas com resultados que só são perceptíveis no longo prazo. Um político precisa tomar uma decisão nesse sentido, de modo que contraria a "lógica eficientista e imediatista atual da economia e da política" (FRANCISCO, 2015 p.56) precisa ter em mente que está cumprindo com a sua responsabilidade e agindo de acordo com a sua dignidade humana. Por isso, sem valores e uma boa compreensão do ser humano, dificilmente haverá também uma orientação adequada da política em um sentido mais nobre e generoso (FRANCISCO, 2015 p.56). Assim, o Papa expressa que "[a] política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia" (FRANCISCO, 2015 p.58). Nesse sentido, o documento faz uma crítica à ideia de colocar a vida humana em um segundo plano. Ele expressa que é problemático impor custos a população para o salvamento de bancos, enquanto se negligencia o fato que o sistema financeiro está organizado de modo que novas crises possam vir a acontecer (FRANCISCO, 2015 p.59). Ainda aponta que essa visão focada em alguns resultados, desconsiderando outros, é um problema geral, pois "[a] mentalidade utilitária, que fornece apenas uma análise estática da realidade em função de necessidades atuais, está presente tanto quando é o mercado que atribui os recursos como quando o faz um Estado panificador" (FRANCISCO, 2015 p.61). Por meio de tais argumentos, fica claro que Francisco se mostra contrário à ideia de se ater somente aos resultados, a qual acaba por cair também o poder público. A ênfase geral da argumentação, no que cabe aos problemas a que está sujeito o poder público, é deontológica, pois se dá através de princípios estabelecidos que

dão o norte para a ação, como a dignidade humana. No entanto, não é uma perspectiva deontológica pura, pois não deixa de considerar os maus resultados aos quais conduzem políticas erradas e nem a presença de vícios, ou seja, uma visão consequencialista e da ética das virtudes, respectivamente.

A **igualdade** é abordada quando se expressa a diferença que há entre aqueles que estão na pobreza e os mais ricos, assim como entre as gerações atuais e futuras (FRANCISCO, 2015 p.15). Também se apresenta a visão do uso desigual dos recursos ambientais que incute uma “dívida ecológica” entre os países do Norte para com os do Sul (FRANCISCO, 2015 p.16). Isso é resultado da ideia de que os recursos são de posse dos primeiros que chegam, ideia de que o “vencedor leva tudo” (FRANCISCO, 2015 p.26). Além disso, Francisco põe em pauta a igualdade em dignidade que deve ser considerada entre os seres humanos, tal que muitas vezes acaba por indignar-se com o tratamento dos animais de forma inferior, mas há pouca preocupação quando isso acontece entre as pessoas (FRANCISCO, 2015 p.29). Assim, enfatiza também a igualdade no que se refere aos direitos fundamentais (FRANCISCO, 2015 p.49). Tais pontos têm uma predominância deontológica a partir do paciente, referente à dignidade de cada um que precisa ser respeitada.

Francisco expressa que abordagem dos problemas ambientais não pode estar alheia aos problemas sociais, tal que deve “integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (FRANCISCO, 2015 p.16). O Papa mostra também a importância da justiça distributiva para que haja paz e ordem, tal que quando ela é violada acaba por gerar violência (FRANCISCO, 2015 p.49). É parte também da justiça o horizonte de avaliação. Um critério “utilitarista de eficiência e produtividade para o lucro individual”(p.50) é uma violação da “justiça intergeracional”. Então, qualquer ação deve ter em conta o legado que se deixa para as gerações futuras, de modo que se mantenha uma solidariedade com aqueles que são jovens ou ainda não nasceram (FRANCISCO, 2015 p.50). A **justiça** neste sentido é colocada mais como parâmetro de medida que deve ser aplicado aos resultados, seja para incluir as gerações futuras e também os pobres, ou para se evitar a desordem. Assim, percebe-se que a argumentação sobre as formas de justiça se dá de uma maneira consequencialista, mas rejeita a ideia de **eficiência** voltada para a busca do lucro.

A **propriedade** privada sendo colocada como sujeita à destinação universal dos bens é descrita por Francisco como sendo “a regra de ouro do comportamento social” (FRANCISCO, 2015 p.30). Dessa forma, a abordagem ecológica deve estar de acordo princípio do destino universal dos bens, que deve levar em consideração também os desfavorecidos. Ele expressa que o direito de propriedade privada não é “absoluto e intocável” (FRANCISCO, 2015 p.30). Assim, não pode deixar de considerar a função social da propriedade. Nessa linha, os “hábitos injustos da humanidade” (FRANCISCO, 2015 p.30) devem ser questionados. Não se deve excluir ninguém de ter acesso aos bens da terra (FRANCISCO, 2015 p.30) nem de ter uma habitação, o que está de acordo com a dignidade humana (FRANCISCO, 2015 p.48). Aqui Francisco apresenta uma argumentação deontológica tal que não submete a propriedade a resultados, mas sim a princípios que devem ser respeitados. Os hábitos ruins são postos somente como algo que leva a violação de tais postulados e não se enquadram dentro de uma ética das virtudes.

Quando o homem não tem consciência dos próprios limites, que a sua autonomia não é completa, a visão da **liberdade** se torna viciada. Assim, há um problema quando o ser humano “se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal” (FRANCISCO, 2015 p.33). O Pontífice Romano aponta que “[a] liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, como pode também acrescentar novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros atrasos” (FRANCISCO, 2015 p.25). Dessa forma, a liberdade é vista como boa quando atrelada ao bem, podendo ser perigosa quando exercida de modo contrário, o que mostra que a percepção é de uma liberdade positiva e não mera ausência de impedimentos. Essa visão se dá a partir da ética das virtudes, com a descrição da liberdade como um elemento voltado para a promoção da excelência humana.

O **hedonismo** é posto como um dos problemas fundamentais que levam a degradação do meio ambiente. Francisco defende que uma visão tecno-econômica da sociedade acaba por gerar um reflexo subjetivo de um consumismo exacerbado. Isso decorre que “o mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender os seus produtos” (FRANCISCO, 2015 p.63), o que acaba por influenciar o comportamento social. O consumismo cria uma falsa sensação de liberdade, que não é real, pois nem todos têm os recursos necessários para arcar

com o consumo (FRANCISCO, 2015 p.63). Além disso, a importância que se dá ao consumo e descarte também é resultado da concepção antropocêntrica. Dessa forma, existe um problema cultural que impacta no modo que se trata o meio ambiente. Nesse contexto, as leis e programas políticos serão ineficazes, pois acabam por ser vistos como "imposições arbitrárias e obstáculo a evitar" (FRANCISCO, 2015 p.39).

Ainda no tema do consumismo, o Pontífice acrescenta que a crise ecológica é também uma crise cultural e a solução passa pela adoção de novos hábitos (FRANCISCO, 2015 p.64), tal que "exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres" (FRANCISCO, 2015 p.68). É preciso que a maior parte da sociedade tenha um comprometimento com uma mudança pessoal que passa pelo cultivo das virtudes sólidas, de modo que venha a se doar pelos demais e renunciar a um estilo de vida consumista (FRANCISCO, 2015 p.65). A acumulação e os prazeres não dão sentido e alegria à vida de forma plena, ideia essa que já é bastante difusa (FRANCISCO, 2015 p.64). Assim, é preciso buscar uma alegria sem estar alicerçada no consumo, pois a sua busca "distraindo o coração e impede de dar o devido apreço a cada coisa e a cada momento" (FRANCISCO, 2015 p.68). Com uma maior sobriedade, simplicidade e também na capacidade de contemplação, que leva a ver o bem nas pequenas coisas, pode-se ter uma maior capacidade de se alegrar com pouco (FRANCISCO, 2015 p.68). Os argumentos apresentados são facilmente encaixados em uma ética das virtudes, pois apresentam os meios para o desenvolvimento das capacidades humanas, tal que apresenta que uma concepção errada da vida impede uma felicidade plena.

O **secularismo** é criticado a partir da ideia de que tanto a ética atual, quanto a cultura e a ausência de espiritualidade, tiram do homem os meios para controlar o próprio poder, o que é nocivo ao próprio ser humano (FRANCISCO, 2015 p.33). A capacidade humana de conhecer e de trabalhar, que se manifesta no método e na técnica, é colocada em uma perspectiva de que toda a realidade está disponível para ser transformada, de modo que se busca extrair no máximo possível da realidade (FRANCISCO, 2015 p.34). Aqui se insere uma visão de progresso técnico e econômico infinito, sem considerar a disponibilidade limitada de recursos (FRANCISCO, 2015 p.34). Sendo assim, a concepção ética que está em evidência é

a ética das virtudes, pois se refere a uma falta de autocontrole, de uma capacidade desordenada, elementos que podem ser entendidos como vícios.

Naquilo que se refere à explicação da realidade, o documento faz uma crítica à ideia de querer compreender toda a vida somente por meio das ciências empíricas, pois a sua metodologia não é capaz disso. Os princípios éticos não podem ser explicados a partir dessa abordagem. Isso não é uma forma de desqualificar a importância do conhecimento técnico para a solução dos problemas, mas apenas de expor que não é um saber absoluto. É importante uma interação entre as esferas do conhecimento, porque "cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber" (FRANCISCO, 2015 p.62). Assim, o **empirismo** é apresentado de forma negativa na encíclica em questão. Aqui, a corrente ética presente na crítica de Francisco pode ser considerada como deontológica por incluir a ideia de "princípios éticos" (FRANCISCO, 2015 p.62) que são desconsiderados no empirismo.

De modo geral, pode concluir que os elementos que tem afinidade eletiva com o liberalismo econômico são quase todos mostrados de forma negativa ou apresentados com ressalva na *Laudato Si'*. O mercado é visto por Francisco como um elemento que, por si, produz a corrupção moral e não é capaz de resolver os problemas ambientais e sociais. A visão que tem por base um ajustamento automático da economia é posta como algo que desconsidera a dignidade humana, algo que é parte de uma simplificação da realidade. A neutralidade moral da economia também não é defendida pelo Papa argentino, pois ele expressa que os elementos técnicos podem influenciar o comportamento das pessoas e afetar a cultura. O individualismo é um problema, pois isola a pessoa dos demais e leva-a a buscar consolações em elementos consumistas, respeitando somente aquilo que lhe convém. O auto-interesse pode ser contrário ao bem comum, podendo levar a uma lógica que se pauta pelo mais forte. Dado os problemas do mercado, a ação estatal é de grande importância. Contudo, ela possui também os seus problemas, tal que pode cair também na lógica "eficientista" volta para o curto prazo. O Pontífice reforça a ideia de igualdade de dignidade e de direitos também entre as gerações, apresentando os problemas da desigualdade social e de acesso a recursos, o que se mostra incompatível como uma visão de igualdade limitada ao que diz respeito à

esfera legal, como se entende no liberalismo econômico. O documento também não fala de igualdade de oportunidades. A justiça é enfatizada no seu aspecto distributivo e ainda é inserido o conceito de justiça intergeracional, que põe em conta o dever para com as outras gerações. No entanto, Francisco não cita a palavra “justiça social” nem se refere à ideia da justiça comutativa. A propriedade é mostrada como sendo um direito que não é absoluto, mas deve estar de acordo com o princípio do destino universais dos bens, o qual o Papa apresenta como a “regra de ouro” do comportamento social. A liberdade é posta como sujeita a vícios, tal que pode ser desvirtuada. Isso é uma visão positiva da liberdade. Também o hedonismo é apresentado como algo ruim, pois leva ao consumo exacerbado e é fruto de uma busca por uma alegria limitada pautada por uma visão antropocêntrica. O secularismo solta as rédeas das paixões e leva a abusos no trato com as coisas ao redor. Por fim, o empirismo é posto como uma visão estreita que não é capaz de explicar a ética e que resulta em um isolamento do saber.

Entende-se que a encíclica de Francisco adota uma perspectiva moral **plural**, no que se refere à abordagem daqueles elementos que possuem afinidade eletiva com o liberalismo econômico. A argumentação que foca nos resultados é utilizada nela, apesar da grande crítica que é feita em relação à visão pautada pela eficiência. No entanto, não há claramente uma perspectiva moral dominante na *Laudato Si'*, pois os argumentos são na maioria dos pontos apresentados ora com base em elementos deontológicos, ora com base na ética das virtudes.

#### 4.11 VISÃO GERAL

O quadro 10 oferece uma visão geral sobre os elementos que compõe o liberalismo econômico por afinidade eletiva analisados de acordo com a argumentação presente nas encíclicas principais que compõem a DSI:

QUADRO 10 - A DSI E AS AFINIDADES ELETIVAS DO LIBERALISMO ECONÔMICO

AFINIDADES ELETIVAS	<i>Rerum Novarum</i>	<i>Quadragesimo Anno</i>	<i>Mater et Magistra</i>	<i>Pacem in Terris</i>	<i>Populorum Progressio</i>	<i>Laborem Exercens</i>	<i>Sollicitudo Rei Socialis</i>	<i>Centesimus Annus</i>	<i>Caritas in Veritate</i>	<i>Laudato Si'</i>
<b>Individualismo</b>		N		N	N	N	N	N	N	N
<b>Liberdade negativa</b>								X	N	X
Liberdade positiva				P			P	P	P	P
<b>Relações sociais como divisão do trabalho</b>	X	N	N			N			N	
<b>Auto-interesse</b>	X	X	X	N	X	X	N	X	X	
<b>Eficiência econômica</b>						N		N	N	N
<b>Neutralidade moral</b>	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
Igualdade de oportunidade					P		P		P	
Igualdade civil				P			P		P	P
Igualitarismo econômico	N	N		N			N			
<b>Justiça comutativa</b>	P	P			X			P	P	
Justiça social	P	P			P	P		P	P	
<b>Ceticismo</b>									N	
<b>Empirismo</b>									N	N
<b>Voluntarismo</b>				N				N		
<b>Secularismo</b>		N	N	N	N	N	X	N	N	N
<b>Subjetivismo</b>	N							N		
<b>Hedonismo</b>	N	N	N	N	N		N	N		N
<b>Mercado</b>	X	X	X	X	N	X	X	X	X	N
<b>Ajustamento espontâneo</b>	N	N	N		N	N	N	N	N	N
<b>Propriedade</b>	P	P	P	P	X	X	P	P		X
Intervenção <sup>16</sup>	P	P	P	P	P	P	P	P	P	P
Intervencionismo	N	N	N	N	P	N	N	N	N	X
Socialismo	N	N	N		N	N	N	N		
<b>Capitalismo</b>	N	N			N	X	N	X		

P: Visão positiva; N: Visão negativa; X: Visão neutra.

FONTE: O autor (2018)

<sup>16</sup> A intervenção não é um elemento que possui afinidade eletiva com o liberalismo econômico, pelo contrário, é algo que se afasta dele. O que tem afinidade eletiva é o seu oposto, que seria a não-intervenção por parte do Estado na propriedade e na dinâmica mercado. Sendo assim, uma avaliação positiva da intervenção pode ser entendida como um fator negativo no que se refere à ideia que exalta a não-intervenção.

Aqui se pode perceber que, entre os elementos que possuem afinidade eletiva com o liberalismo econômico (os quais estão destacados em negrito), somente a ideia a justiça comutativa e propriedade são destacados de forma positiva. A justiça comutativa é boa, mas deve estar associada principalmente à justiça social, elemento que não se liga ao liberalismo econômico. O auto-interesse e a liberdade negativa, em geral são mostrados de forma neutra nas encíclicas, com algumas exceções. Contudo, são fatores expressos de modo marginal, devendo estar submetidos à caridade e solidariedade, no caso do auto-interesse, e à liberdade positiva, no caso da liberdade negativa. Uma visão das relações do trabalho é posta como neutra, desde que esteja dentro de uma visão mais ampla da sociabilidade humana. O mercado também é um elemento neutro, que pode se tornar um problema quando associado a fatores como vícios, vindo a propagar o seu efeito negativo. A neutralidade moral e a ênfase na eficiência econômica são mostradas como elementos nocivos, pois desconsideram a dignidade humana. Já os conceitos filosóficos (os “ismos”) que tem afinidade eletiva com o liberalismo econômico como o individualismo, ceticismo, empirismo, voluntarismo, secularismo, subjetivismo e hedonismo, quando descritos pelos papas ou abordados de forma indireta, são mostrados como ideias erradas. O capitalismo, que nem sempre é descrito com esse nome, é um elemento negativo na DSI. Contudo, o seu oposto, tanto o socialismo quanto o intervencionismo são tão ou mais criticados. Assim, a crítica se refere ao capitalismo liberal. No entanto, a economia de mercado quando sujeita a intervenções estatais que se dão de modo responsável, sem violar a subsidiariedade e sincronia com o bem comum, em si é posta como positiva. Os dois argumentos mais favoráveis à intervenção do poder público na economia são o auxílio aos mais necessitados e as ações para restringir o comportamento abusivo no mercado.

O Quadro 11 expressa a visão global de cada um dos documentos naquilo que se refere à perspectiva ética predominante nas respectivas encíclicas, de acordo com a argumentação em relação aos elementos que compõem a afinidade eletiva do liberalismo econômico:



QUADRO 11 - AS ENCÍCLICAS E AS CORRENTES ÉTICAS

ENCÍCLICA	CORRENTE ÉTICA			
	Consequencialista	Deontológica	Ética das Virtudes	Predominante
<i>Rerum Novarum</i>	Complementar	Suporte	Central	E. das Virtudes
<i>Quadragesimo Anno</i>	Complementar	Suporte	Central	E. das Virtudes
<i>Mater et Magistra</i>	Complementar	Central	Central	Plural
<i>Pacem in Terris</i>	Complementar	Central	Complementar	Deontológica
<i>Populorum Progressio</i>	Suporte	Central	Central	Plural
<i>Laborem Exercens</i>	Complementar	Central	Suporte	Deontológica
<i>Sollicitudo Rei Socialis</i>	Complementar	Central	Central	Plural
<i>Centesimus Annus</i>	Complementar	Central	Central	Plural
<i>Caritas in Veritate</i>	Complementar	Suporte	Central	E. das Virtudes
<i>Laudato Si'</i>	Complementar	Central	Central	Plural

FONTE: O autor (2018)

Claramente é possível perceber que a ética consequencialista não faz parte da composição moral da DSI. Essa visão moral só aparece de modo complementar a argumentação, apesar de que na *Populorum Progressio* ela é mais importante do que nas outras encíclicas, mas ainda assim não tem um papel central. Com exceção da *Pacem in Terris* de João XXIII, a ética das virtudes teve uma função importante na argumentação no que diz respeito às afinidades eletivas do liberalismo econômico. O mesmo acontece com a ética deontológica, naquilo que alude principalmente a descrição de princípios a serem seguidos.

A ética das virtudes das encíclicas, via de regra, aponta para uma busca da excelência humana, para o florescimento, podendo ser assim descrita como alinhada à vertente eudaimonista. Além disso, a ideia de excelência não é posta como guia para o estabelecimento de regras como na ética das virtudes contemporânea, mas sim de uma vida plena como se pode entender na ética das virtudes clássica. No entanto, pode-se observar a presença de uma concepção de ser humano que possui uma dimensão sobrenatural (o que é óbvio para documentos que possuem caráter religioso). Ainda nessa linha, aparecem as virtudes teológicas da fé e, principalmente, da caridade. A ênfase que se pode ver nos documentos rejeitando concepções materialistas (por exemplo, o hedonismo) reforça a ideia de um ser humano cuja antropologia possui também um aspecto espiritual.

Quando se entende a argumentação deontológica dos documentos analisados, princípios como a dignidade humana, o destino comum dos bens, o trabalho sendo apresentado como parte da vocação humana, a propriedade como um direito natural, a subsidiariedade, entre outros, são fatores que são postos não só pra enfatizar a vontade divina, de um Deus voluntarista, mas sim como aspectos da lei natural contida na criação do mundo, que devem ser seguidos para o bem comum. Os direitos e deveres, na maior parte dos casos, podem ser entendidos dessa forma.

Tomando a ética das virtudes das encíclicas como descrita acima, pode-se entender a busca pela excelência humana no sentido da bem-aventurança, ou seja, uma felicidade plena que é sobrenatural. Já os elementos deontológicos são fatores que advém de uma ideia de ordenamento do universo, constituição do ser humano e sentido da vida, que servem como caminhos que direcionam a conduta, como se percebe na argumentação dos papas nas encíclicas acima. Dessa forma, tem-se uma estrutura moral que pode ser tomada como semelhante à ética de Tomás de Aquino.

É possível inferir ainda que a alternância de ênfase entre a ética das virtudes e a deontologia pode ser atribuída ao estilo de cada papa, e às condições de temporalidade que se referem aos problemas tratados em cada um dos documentos. Assim, a forma do discurso varia de acordo com o autor, o público para o qual o documento foi direcionado, e na terminologia empregada na argumentação. Por exemplo, Leão XIII dirige a *Rerum Novarum* “[a] todos os nossos veneráveis irmãos, os patriarcas, primazes, arcebispos e bispos do orbe católico, em graça e comunhão com a Sé Apostólica” (LEÃO XIII, 1891, p.1), enquanto João XXIII acrescenta na *Pacem in Terris* “[...] bem como a todas as pessoas de boa vontade” (JOÃO XXIII, 1963 p.1), o que se refere a um público que vai além dos católicos. Francisco, na *Laudato Si'* comenta esse fato e ainda expressa que “à vista da deterioração global do ambiente, quero dirigir-me a cada pessoa que habita neste planeta” (FRANCISCO, 2015 p.2). A confirmação dessa hipótese exigiria um estudo mais aprofundado dos eventos históricos, assim como a biografia de cada um dos papas, além da análise de outros discursos de cada um deles para entender melhor o estilo de escrita, o que foge ao escopo do presente trabalho. Por ora, uma análise somente do que está explícito no documento é suficiente para atingir os objetivos da pesquisa em questão.

## 5 CONCLUSÃO

Uma vez delimitadas as afinidades eletivas do liberalismo econômico, de modo que foi possível observar uma diferença mais clara em relação às afinidades eletivas quem vêm compor o liberalismo político, foi possível identificar o elemento em questão para análise ética dentro da DSI.

Outro ponto relevante é um aprofundamento sobre as principais correntes éticas da atualidade, o que torna possível a compreensão das diferenças entre cada uma delas. Assim, sabe-se que a ética consequencialista se pauta pelos resultados, desconsiderando os meios adotados. A ética deontológica se baseia em princípios estabelecidos por mandamentos divinos ou por máximas universais percebidas pela razão, podendo adotar uma perspectiva em relação ao agente ou em relação ao paciente da ação. A ética das virtudes não está focada em regras de conduta, mas na busca pela excelência humana, que pode ser entendida como felicidade, *eudaimonia* ou desenvolvimento integral.

Contudo, há uma importante ramificação dentro da ética das virtudes que incorpora elementos da filosofia de Tomás de Aquino, incluindo a beatitude, ou uma felicidade sobrenatural e, ainda, as virtudes teologais que são meios para que se possa atingir essa felicidade completa. Para isso, também são incorporados princípios que têm por base a lei natural e a revelação divina, os quais delimitam o caminho para que venha a ocorrer o desenvolvimento humano integral até chegar à beatitude. Esse último elemento é de grande importância para entender a análise ética da argumentação presente na DSI naquilo que se refere aos elementos que compõe as afinidades eletivas do liberalismo, realizada na parte quatro da dissertação.

Então, de modo geral, foi possível perceber que o **individualismo** é um conceito que é posto como negativo dentro da DSI, sendo um aspecto criticado em quase todas as encíclicas analisadas. De acordo com aquilo que foi apresentado, o seu problema está em uma visão errada de ser humano que põe o indivíduo como alheio aos demais, o que prejudica o desenvolvimento humano e também a fraternidade entre as pessoas.

A **liberdade** negativa não é muito citada, e quando é, é mostrada como algo neutro. Faz-se referência de forma mais clara nos documentos uma visão de liberdade positiva, voltada para o crescimento pessoal, visto que a ideia de uma mera ausência de limites é posta como perigosa e até nociva, pois pode dar vazão às paixões de modo desordenado resultando em vícios.

O entendimento das **relações sociais** tendo como ênfase principal a divisão do trabalho também é criticado nos documentos, de forma que os papas descrevem que esse não é o aspecto único da relação entre as pessoas, mas que existem também outros elementos, os quais são necessários para a excelência humana. Além disso, o **auto-interesse** é na maioria das encíclicas algo neutro, que pode ser bom ou ruim, variando conforme o que se busca. É apontado de forma negativa quando se pauta pelo egoísmo e é positivo quando está em sincronia com o bem comum.

A busca da **eficiência** econômica é algo ruim, pois pode causar danos morais, e por ela não levar em consideração a dignidade humana. Assim, uma ideia de **neutralidade moral** do campo econômico é algo desconsiderado, pois a técnica não pode ser isolada completamente da ética. Ainda é preciso ter uma conduta de acordo com os princípios éticos estabelecidos e as virtudes.

Uma concepção de **igualdade** de oportunidades é mostrada como algo bom e até necessário. Porém a igualdade também é posta no sentido de igual dignidade, que resulta em uma igualdade de direitos por parte das pessoas e ainda se aponta para o problema de uma desigualdade econômica exacerbada. Por sua vez, entende-se que uma igualdade entre os seres humanos somente no que se refere à aplicação das leis não é endossada no documento. Contudo, se reconhece a diferença entre as pessoas, de modo que um igualitarismo seria algo que acaba por violar os direitos das pessoas e, no campo econômico, resultaria em pobreza. A **justiça** comutativa não é posta como a única forma de justiça, nem como sendo superior às demais. A justiça social e justiça distributiva também devem ser levadas em conta, pois não pode faltar às pessoas aquilo que lhes é minimamente necessário.

O **ceticismo** e o **empirismo** são elementos postos como negativos por desconsiderarem a existência de uma verdade, sendo impossível, assim, de se

atingirem valores absolutos. Isso não se refere a uma negação da importância da técnica, mas a um problema de definir o conhecimento técnico como absoluto. O **voluntarismo** também é posto como um problema, pois é fruto da ideia que diz ser a vontade das pessoas que define o que é bom, o que se liga ao **subjativismo** por compreender o bem como algo que diz respeito a cada um e não como algo externo e objetivo.

O **secularismo** é posto como um problema por ser uma ideia que se pauta pelo materialismo, desconsiderando os bens do espírito e, assim, impede o desenvolvimento humano integral, pois leva a intolerâncias e ao desrespeito da dignidade humana. Contudo, o fundamentalismo religioso também é colocado como um problema por se fechar aos demais. Ambos são fruto de uma visão de incompatibilidade entre a ciência e a fé.

Outro elemento bastante criticado é o **hedonismo**, que é posto como fruto tanto do individualismo como do materialismo, que acaba sendo um refúgio para uma visão de ser humano isolado dos demais e alheio a sua dimensão sobrenatural. Isso desencadeia desordens como o consumismo, uma ideologia que se impregna no sistema econômico capitalista e acaba sendo retroalimentada por ele.

O **mercado** é, de modo geral, visto como algo neutro, que pode ser bom ou pode ser ruim quando dá vazão aos vícios, conduz a violação de direitos, e favorece o poderio econômico em detrimento dos mais fracos. Dentro desse contexto, uma visão de um **ajustamento espontâneo** da economia que resulta no melhor resultado possível, tal que gera riqueza e harmonia, é algo posto pela DSI como uma visão equivocada. A concorrência quando sadia é boa, mas ela pode ser pautada por uma visão de conflito que resulta em uma busca por predomínio.

A concepção da **propriedade** na DSI é colocada de forma positiva, como sendo um direito que serve a uma melhor distribuição dos recursos, mas o qual deve ser exercido de acordo com o destino universal dos bens. Não é um direito absoluto que se põe como um dogma inviolável. Assim, o **Estado** pode intervir na propriedade em função do bem comum. No entanto, é preciso entender que bem comum não é algo que o governo ou a maioria decide, mas é um elemento que está de acordo com a lei natural. Então, a intervenção não é vista como má, pelo

contrário, quando está de acordo com o bem comum é boa. Ela serve para reparar abusos e auxiliar os mais necessitados que não tem acesso aos meios necessários.

Só que isso não implica em um **intervencionismo**, o que é criticado na maioria dos documentos, não simplesmente por distorcer a relação de preços com a oferta e a demanda real, mas por ir contra a subsidiariedade, visto que assume funções que são responsabilidades de estruturas menores, como associações, sindicatos, empresas, famílias e o próprio indivíduo. A responsabilidade de cada um está de acordo com a sua dignidade, o que se alinha com o desenvolvimento integral.

Apesar de condenar o socialismo, a DSI não endossa o **capitalismo**, pelo contrário, aponta-o como um sistema que conduz a resultados ruins, como a violação dos direitos dos trabalhadores e dos mais pobres e também incentiva vícios. Contudo, capitalismo é diferenciado de uma economia de empresa, que compreende o mercado dentro de certas limitações para evitar a comportamentos excessivos. Isso se dá porque a livre iniciativa, o empreendedorismo e a empresa são vistos como elementos bons por estarem em sincronia com a excelência pessoal e por ajudarem a prover os meios necessários para o desenvolvimento humano. Dessa forma, a estrutura cultural e política é diferenciada do sistema econômico.

Sendo assim, não há uma compatibilidade entre a Doutrina Social da Igreja e o liberalismo econômico, do modo como se concebe pelas afinidades eletivas descritas no presente trabalho. Apesar disso, a DSI não entra no dualismo entre capitalismo e socialismo, entre mercado e estado, nem procura estabelecer um terceiro elemento. Ela procura indicar o bem humano de forma que possa ser atingido por meio de uma organização social que ora pode ser uma economia mais aberta, mas sem chegar ao extremo de um estado mínimo, ora pode ser uma economia mais regulada, sem cair no centralismo político. Isso é possível observar principalmente no que é estabelecido entre as encíclicas *Populorum Progressio*, que é mais aberta a intervenção e ao controle da economia por parte do estado, e a *Centesimus Annus*, que é mais simpática a uma economia de mercado. Ambos os documentos foram escritos em momentos distintos, em que os problemas com os

quais a sociedade se deparava eram diferentes, e foram escritos por papas que tinham estilos diferentes.

Essa maleabilidade não é uma incoerência, mas, como explicado por João Paulo II na *Sollicitudo Rei Socialis*, se dá justamente pelo fato de que a DSI não se propõe a ser uma ideologia que apresenta soluções predefinidas para todas as esferas da vida, mas sim que ela é um ensinamento que enfatiza elementos morais e oferece diretrizes que podem ser atingidas por diferentes caminhos, tal que estão abertos a soluções técnicas distintas.

No que se refere à corrente moral presente na DSI é possível ver uma fundamentação em uma ética deontológica, que se refere a princípios que pautam a conduta, em uma perspectiva do agente, mas também é identificada uma grande presença de argumentos com base na dignidade humana voltados para direitos, o que está numa perspectiva deontológica do paciente. Contudo, a ética das virtudes é também central, pois sempre se encontra nos documentos a manifestação da ideia de um desenvolvimento humano integral, da presença da excelência humana manifestada pelas virtudes. Assim, uma perspectiva moral complementa a outra, pois imperativos estabelecidos pela ética deontológica não aparecem como meras regras de um jogo, que estabelece que quem segui-las simplesmente ganhará um prêmio, mas aparecem como diretrizes as quais devem ser seguidas para se chegar a uma felicidade mais plena, a uma excelência humana verdadeira. Dessa forma, é possível ver na DSI aquela sincronia que há na **ética das virtudes de Tomás de Aquino** entre lei natural e virtudes, pois são fatores que levam à beatitude.

Por fim, conclui-se que o presente trabalho foi capaz de mostrar que, a partir de uma visão predominante da ética das virtudes na perspectiva de Tomás de Aquino, a Doutrina Social da Igreja não tem afinidade eletiva com o liberalismo econômico, pois a maioria dos elementos que o compõem é rejeitada nas encíclicas sociais analisadas.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1014 p., 2007.
- ALEXANDER, L.; MOORE, M. Deontological Ethics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. ZALTA, E. N.(Ed.), 2007. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>. Acesso em: 05/ago/2017.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**. Londres, v.33, n. 124, p.1-19,1958.
- .ARTIGAS, M. Los limites de lenguaje científico. In: ORTIZ, J. M. (Ed). **Veinte claves para la nueva era**. Madri: Rialp, p. 113-131, 1992.
- ARTIGAS, M. **The mind of the universe: Understanding Science and Religion**. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 1999.
- ARTIGAS, M. (2013). Ciencia y fe: nuvas perspectivas. **Scientia et Fides**. Pamplona, v.1 n.1, p. 35-51, 2013.
- AUBERT, R. **Catholic Social Teaching: And Historical Perspective**. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.
- BELL, D. What is liberalism? **Political Theory**. Cambridge, v. 42, n. 6, p. 682-715, 2014.
- BELLAMY, R. P. Liberalism: impact on social science. In: WRIGHT, J. (Ed). **International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences**. Estados Unidos da América, v.13, p. 8797–8801, 2001
- BELLOCCO, A. Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia: una propuesta. **Scripta Theologica**. Navarra, v. 44, p. 337-366, 2012.
- BENN, S. I.; WEINSTEIN, W. L. Being free to act, and being a free man. **Mind**. Ontario, v. 80, n. 318, p. 194-211, 1971.
- BENTO XVI, Papa (2009). **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html). Acesso em: 08/out/2017
- CERQUEIRA, H. (2001). O discurso econômico e suas condições de possibilidade. **Síntese: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 28, n. 3, p. 391-405, 2001.
- CLARK, C. M. Economic life in the Catholic Social Thought and Economic Theory. In: SULLINS, D. P.; BLASI, A. J. (Ed) **Catholic Social Thought (American reflections on the Compendium)**. Plymouth: Lexington Books. p.77, 2009.



CLARK, C. M. A. Catholic Social Thought and Economic Theory: Some Preliminary Reflections, **Second Catholic Social Thought and Management Conference**. Antwerp, Belgium, July 27-29, 1997.

CLARK, C. M. A. (2009). Response. **The Catholic Social Science Review**. Steubenville, v. 14, p. 129-132, 2009.

CRESPO, R. F. Controversy: Is Economics a Moral Science?. **Journal of Markets & Morality**. Grand Rapids, v 1, n. 2, p 201-211, 1998a.

CRESPO, R. F. Controversy: Is Economics a Moral Science? A Response to Peter J. Boettke. ?. **Journal of Markets & Morality**. Grand Rapids, v.1, n. 2, p. 220-225, 1998b.

CRESPO, R. F. **La noción de liberalismo en Liberalism Ancient and Modern de Leo Strauss**. Chicago: The University of Chicago Press Books, 2010.

CRESPO, R. F. The common good and economics. **Cuadernos de Economía**. Madri/Barcelona, v. 39, n.109, p. 23-33, 2016.

CRESPO, R. F. Desde la economía como religión hasta la religión como economía. **Revista Empresa y Humanismo**. Navarra, v,2, n.2, p. 371-387, 2000.

CROCE, B.; EINAUDI, L.; MALAGODI, G. **Liberismo e liberalismo**. Milão/Napoli: Ricciardi, 1988.

FALLA, C. E. **Implicaciones antropológicas del liberalismo**. Guatemala: Universidad del Istmo, 2007.

FINN, D. K. Nine Libertarian Heresies Tempting Neoconservative Catholics to Stray from Catholic Social Thought. **Journal of Markets & Morality**. Grand Rapids, v.14, n. 2, p. 487-503, 2012.

FINNIS, J. **Fundamentals of ethics**. Washington: Georgetown University Press, 1983

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 10/nov/2017

FREEDEN, M. **Ideologies and political theory: A conceptual approach**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

FREEDEN, M. e STEARS, M. Liberalism. In: FREEDEN, M.; SARGENT, L. T.; STEARS, M. (Ed). **Oxford Handbook of Political Ideologies**. Oxford: Oxford University Press, p. 409-430, 2013.

FRIEDEN, Jeffrey. A. **Capitalismo Global: História econômica e política do Século XX**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006

FRIEDMAN, M. Methodoly of Positive Economics. **Essays In Positive Economics**. Chicago: University of Chicago Press, p. 3-16, 30-43, 1953.

FRIEDMAN, M. **Capitalism and freedom**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GALSTON, W. A. **Liberal purposes: Goods, virtues, and diversity in the liberal state**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GAMBLES, A. (2013). Economic Libertarianism. In: FREEDEN, M.; SARGENT, L. T.; STEARS, M. (Ed). **Oxford Handbook of Political Ideologies**. Oxford: Oxford University Press, p. 503-522, 2013.

GILLESPIE, M. A. **The Theological Origins of Modernity**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GRAMPP, William D. What did Smith mean by the invisible hand?. **Journal of Political Economy**. Chicago, v. 108, n. 3, p. 441-465, 2000.

GRAY, J. (1995). **Liberalism**. Buckingham: Open University Press, 1995.

GRIFFITHS, L. B. Ethical Dimensions of Finance. In: SCHLAG, M.; MERCADO, J. A. (Ed). **Free Markets and the Culture of Common Good**. Berlin: Springer, p. 139-152, 2012.

HARDIN, R. Liberalism: Political and economic. **Social Philosophy and Policy**. Cambridge, v. 10, n. 2, p. 121-144, 1993.

HAUSMAN, D.; MCPHERSON, M.; SATZ, D. **Economic analysis, moral philosophy, and public policy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

HAYEK, F. A. **The Counter-Revolution in Science: Studies on the Abuse of Reason**. Londres: The Free Press of Glencoe, 1979.

HAYEK, F. A. **The constitution of liberty: The definitive edition**. Londres: Routledge, 2013.

HAYEK, F. A. **Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy**. Londres: Routledge, 2012.

HURSTHOUSE, R. **On virtue ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Hursthouse, R.; PETTIGROVE, G. Virtue Ethics **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. ZALTA, E. N. (Ed.), 2007. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-virtue/>. Acesso em: 04/jul/2017.

ILLANES, J. L. La doctrina social de la Iglesia como teología moral. **Scripta Theologica**. Pamplona, v. 24, n.3, p. 839-876, 1992.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Laborem Exercens**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html). Acesso em: 20/out/2017

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html). Acesso em: 30/set/2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Centesimus Annus**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html). Acesso em: 02/out/2017.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica Mater et Magistra**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html). Acesso em: 05/nov/2017.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html). Acesso em: 15/out/2017.

KHAN. M. A. Individualism: origin and evolution. **The Indian Journal of Political Science**. Meerut, v. 48, n. 1, p. 126-132, 1987.

KOSLOWSKI, P. The Social Market Economy: Social Equilibration of Capitalism and Consideration of The Totality of the Economic Order Notes On Alfred Müller-Armack. In: KOSLOWSKI, P. (Ed). **The Social Market Economy**. Berlin: Springer, p. 73-95, 1998.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Rerum Novarum**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html). Acesso em: 16/nov/2017.

LUÑO. A. R. **Ética General**. 6. ed. (2010). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.

MACHAN, T. **Capitalism and Individualism: Reframing the Argument for the Free Society**. Chistchurch: Cyberedition, 1999.

MCCLOSKEY, D. N. **Bourgeois Virtue**. Nova Jersey: John Wiley & Sons Ltd, 2006.

MERQUIOR, J. G. **O liberalismo-antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações, 2010.

MISES, L. Von. **Liberalism in the Classical Tradition**. São Francisco: The Foundation for Economic Education, Inc. Irvington-on-Hudson and Cobden Press, 1985.

MISES, L. Von. **Human Acton**. Eastford: Martino Publishing, 2012.

MISNER, P. Catholic Labor and Catholic Action: The Italian Context of Quadragesimo Anno. **The Catholic historical review**. Nova Iorque, v. 90, n. 4, p. 650-674, 2004.

NADEAU, R. Spontaneous Order. In: DAVIS, J. B.; HANDS, D. W.; MAKI, U. (Ed). **Handbook of Economic Methodology**, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, p. 477-484, 1998.

PASKEWICH, J. C. Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics. **Politics**. Medford, v. 28, n. 3, p. 169-176, 2008.

PAULA, J. A. Afinidades eletivas e pensamento econômico: 1870-1914. **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 111, p. 70-90, jun/2005.

PAULO VI, Papa. **Carta Encíclica Populorum Progressio**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html). Acesso em: 21/set/2017.

PINCKAERS, S.T. **A Moral Católica**. São Paulo: Editora Quadrante, 2015.

PIO XI, Papa. **Carta Encíclica Quadragesimo Anno**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html). Acesso em: 22/out/2017.

ROTHBARD, M. N. **For a new liberty: The libertarian manifesto**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 1978

SAFRANEK, J. P. **The Myth of Liberalism**. Washington D.C.: CUA Press, 2015.

SANDEL, Michael J. Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy? **Journal of Economic Perspectives**. Pittsburgh, v. 27, n. 4, p.121-140, 2013.

SANFORD, J. J. **Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics**. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2015.

SANTOS, M. F. dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Matese. v.2, 1965.

SCREPANTI E. e ZAMAGNI, S. **An Outline of the History of Economic Thought**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

ŠILAR, M. **Ciencias sociales, tradiciones de pensamiento, y doctrina social de la Iglesia**, 2014. Disponível em: <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/172art190514-a.pdf>. Acesso em: 20/jul/2017.

SINGLETON, J. Virtue Ethics, Kantian Ethics, and Consequentialism. **Journal of Philosophical Research**. Connecticut, v. 27, p. 537-551, 2002.

SINGLETON, Jane. Virtue Ethics, Kantian Ethics, and Consequentialism. **Journal of Philosophical Research**. Connecticut, v. 27, p. 537-551, 2002.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. Consequentialism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. ZALTA, E. N. (Ed.), 2015. Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>. Acesso em: 10/jun/2017.

STAVAREN, I. Van. Virtue ethics. In: PEIL, J. **Handbook of Economics and Ethics**. Cheltham: Edward Elgar Publishing, 2009.

STAVAREN, I. van. Beyond Utilitarianism and Deontology: Ethics in Economics. **Review of Political Economy**. Oxford, v. 19, n 1, p. 21-35, 2007.

VEIGA, B. **A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Editora Ecclesiae., 2017.

VELARDE, C. Liberalismo y liberalismos. **Cuadernos de Anuario Filosófico**. Navarra, n. 40, p.1-128, 1997.

VINCENT, A. (1995), Ontology of Individualism. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**. Nova Iorque/Oxford, n. 85, p. 127-149, 1995.

VINCENT, A. **Modern Political Ideologies**. 3. ed. Oxford: John Wiley & Sons, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 335 p., 2004 [1904].

WHIPPEN, J. A e RENAS, S. M. Positivism, Values and the Closure of Economic Thought. **The American journal of Economics and Sociologie**. Medford, v. 33, n. 4, p. 417-421, 1974.

WIGHT, J. B. **Ethics in Economics: an Introduction to moral frameworks**. Palo Alto: Stanford University Press, 2015.

WOODS Jr, T. E. (2002). Catholic social teaching and economic law: an unresolved tension. In **Austrian Scholars Conference 8, 15-16/ Mar**. Auburn, 2002.

WOODS JR., T. E. Catholic Social Teaching and the market economy revisited: A reply to Thomas Storck. **The Catholic Social Science Review**. Steubenville, v. 14, p. 107-124, 2009.

YUENGERT, A. Why did the economist cross the road? The hierarchical logic of the ethical and economic reasoning. **Economics and Philosophy**. Cambridge, v. 18, p. 329-349, 2002.

YUENGERT, A. M. What is “sustainable prosperity for all” in the Catholic Social Tradition?. In: FINN, D. K. (Ed). **True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life**. Nova Iorque: Oxford University Press, p.37-62 2010.

MILL, J. S. Utilitarianism. In: ROBSON, J. S. **Essays on Ethics, Religion and Society, Collected Works of John Stuart Mill**. Toronto: University of Toronto Press, v. 10, p. 209-226, 1969.

KNIGHT, F. H. (1939). Ethics and Economic Reform. I. The Ethics of Liberalism. **Economica**. Londres, v. 6, n. 21, p. 1-29, 1939.